المعارضات الفكرية المعاصرة

لأحاديث الصحيحين

دراسة نقديَّة

د. محمد بن فريد زريوح

المجلد الثاني

المعارضات الفكرية المعاصرة

لأحاديث الصحيحين

د. محمد بن فريد زريوح

الطبعة الأولى

١٤٤١هـ/٢٠٢٠م

«الآراء التي يتضمنها هذا الكتاب لا تعبر بالضرورة عن نظر المركز»



Business Center 2 Queen
Caroline Street, Hammersmith
London W6 9Dx, UK

www.Takween-center.com
info@Takween-center.com

الموزع المعتمد

+966555744843

المملكة العربية السعودية - الدمام

المعارضات الفكرية المعاصرة
لأحاديث الصحيحين


بسم الله الرحمن الرحيم

المُحتويات

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع الصفحة

الفصل الرابع

الاحتجاج بسبقِ نقدِ العلماء
لأحاديث الصَّحيحين في القديم والحديث

المَبحث الأوَّل

استناد الطَّاعنين في أحاديث «الصَّحيحين» على سابق عمل المُحدِّثين في نقدهما

لا يتحرَّجُ فئام من المُعاصرين مِن إنكارِ خبرٍ مُودَع في «الصَّحيحين» إذا ضاقت أعطانهم عن تقبُّل متنِه، بدعوىٰ أنَّ باب النَّقد للكتابين مفتوح، لِما رأوه مِن تتابع نُقَّاد أهلِ الحديث ودُقَّاق النَّظرِ من الفقهاء علىٰ نقدِهما إلىٰ يومنا هذا، من غير تحرُّج يُبدونه في ذلك.

فبهذا المُستندِ التَّاريخيِّ سوَّغ (جمال البَنَّا) في مقدِّمة كتابه إسقاط ثُلثَيْ أحاديثِ «الصَّحيحين»![1] وبمثله تذرَّع (سعيد القنوبي)[2]، و(إسماعيل الكرديُّ)[3]، و(محمد الأدهمي)[4] لإلحاق ما تلقَّاه المحدِّثون بالقَبول فيهما برُكام الموضوعات، وذلك كلُّه باسم تنقية التُّراث الإسلاميِّ وتجديده.

والواحد مِن هؤلاءِ يَتصوَّر أنَّه بهذا الاعتذارِ المَشروخ لا يخرج عن جادةِ العلماء في النَّقدِ للأخبار، وأنَّ منهجَه الثَّوْرِيَّ علىٰ الصِّحَاحِ سائرٌ فيه علىٰ نفسِ المَهْيَعِ الَّذي سَلكوه؛ لا يرىٰ نفسَه إلَّا مُتطوِّعًا لإكمالِ ما بَدأوه! علىٰ ما قد يلقاه

(١) «تجريد البخاري ومسلم من الأحاديث الَّتي لا تلزم» (ص/١٦-٣١).

(٢) في كتابه «السَّيف الحادّ في الردِّ علىٰ مَن أخذ بحديث الآحاد في الاعتقاد» (ص/٨٣).

(٣) في كتابه «نحو تفعيل قواعد نقد متن الحديث» (ص/٤٧).

(٤) في كتابه «قراءة في منهج البخاري ومسلم» (ص/١٣).

المسكين جرَّاءها من مشقَّة نفسيَّة لتشنيعِ العامَّة عليه، فلا يجد ما يشفي به غيظَه إلَّا أنْ يعذل أهل الحديث أنْ كانوا السَّبب في صدِّ العامَّة عن سبيل «الصَّحيحين» وغربلتهما من جديد.

يقول أحد هؤلاء الَّذين أُشربت قلوبهم بُغضَ حُرَّاس الشَّريعة: «علماء الحديث المُعاصرون كُسَالىٰ عن التَّنقيبِ والبحثِ، ومَرعوبون مِن فكرةِ تنقيحِ أحاديثِ البخاريِّ! برغم أنَّه قد رَفَض مَن قبلَهم أئمَّةٌ ورجال دينٍ مُستنيرون بعضَ أحاديث البخاريِّ، لتَعارُضها مع العقل»[1].

وقبله (أبو ريَّة) في عجيبةٍ من مُستهجنات كتابه المتكاثرة، يتوسَّل باتِّفاقِ العلماءِ علىٰ مشروعيَّةِ نقدِ الأخبارِ علىٰ وجه العموم، لردِّ ما اتَّفقوا علىٰ قَبولِه من أخبار علىٰ وجه الخصوص! تجده يُغالط القُرَّاء بهذا التَّناقض قائلًا: «لا يَتوَهمنَّ أحَدٌ أنِّي بِدْعٌ في ذلك، فإنَّ علماءَ الأمَّة لم يأخذوا بكلِّ حديثٍ نَقَلته إليهم كُتب السُّنة، فليَسَعْنِي ما وَسِعَهم!»[2].

دعْ عنك عَريضَ الوِسادِ هذا؛ وانظُرْ إلىٰ قامةٍ جليلةٍ مِن قاماتِ الدَّعوة والأدب الإسلاميِّ؛ إلىٰ (محمَّد الغزالي السَّقا) في كتاباتِه النَّقديَّة للمرويَّات؛ كيف تَلمَّحُ منها حرصَه علىٰ إفهامِ قارئِيه بأنَّ إنكارِه لِما أنكر من صِحاحِ الآثار، ما هو فيه إلَّا مُتَّصِلَ الإسناد بنقداتِ مَن مَضىٰ مِن أهل العلمِ، غير شاردٍ عن منهجِهم في نقد ما يستوجب النَّقد.

يقول في ذلك: «إنَّنا نلتزم بما وضعه أئمَّتنا الأوَّلون، ولا نفكِّر في البُعد عنه، كلُّ ما لَفَتنا النَّظرَ إليه، أنَّ الشُّذوذَ والعِلَل في متونِ الأحاديثِ يَتَدخَّل فيها الفقهاء إلىٰ جانبِ الحُفَّاظ، وقد تَدخَّلوا فِعلًا في الماضي، وجَدَّ في عَصرِنا ما يَستدعي المزيدَ مِن البحثِ والاستقصاء»[3].

---

(١) «وهم الإعجاز العلمي» لخالد منتصر (ص/٤٢).

(٢) «أضواء علىٰ السُّنة المحمدية» (ص/٢٥-٢٦).

(٣) «السنة النبوية بين أهل الفقه وأهل الحديث» (ص/٢٠٢).

فهذه المسوِّغات التّي يقدِّمها هؤلاء الكُتَّاب المُعاصرين للطَّعنِ في الصِّحاح -وإن كانت من بعضهم عن حسن قصدٍ، لا علىٰ سبيل التَّحيُّل- لم تكُن وَليدَة النَّكبة الفكريَّة المعاصرةِ قطُّ، بل قديمة قِدَم الفِرَق المُجافية للسُّنة والجماعة؛ الَّذين إذا راعَهَم أمرُ حديثٍ نَبويٍّ لمخالفتِه لشيءٍ ممَّا يقولون به -وإن كان مَبنيًّا علىٰ مجرَّد الظَّن- بادروا لتكذيبِه، والحكمِ بوَضعِه، أو نفيِ صحَّةِ رَفعِه، وإن كان إسنادُه خاليًا عن كلِّ علَّةٍ؛ وإن ساعَدَهم الحالُ علىٰ تأويلِه علىٰ وجهٍ لا يُخالف أهواءَهم بادروا إلىٰ ذلك، وهو خير أحوالهم.

فهذا نهج الاعتزال ومَن حَذا حذوَه في التَّمعقُل علىٰ النُّصوص، وإلي أربابِه نسبةُ مَن «نَسَبوا رُواة ما أنكروه مِن الأحاديثِ إلىٰ الاختلاقِ والوَضعِ، مع الجهلِ بمَقاصد الشَّرع، والمُجامِلون منهم اكتَفوا بأنْ نَسَبوا إلىٰ الرُّواةِ الوهمَ والغَلط والنِّسيان، وهو ممَّا لا يخلو عنه إنسان، وقالوا: **إنَّ المُحدِّثين أنفسُهم قد رَدُّوا كثيرًا مِن أحاديثِ الثِّقاتِ بناءً علىٰ ذلك**»[1].

ولِمن يَعترِضُ علىٰ أحاديثِ «الصَّحيحين» بسَبقِ الأئمَّةِ إلىٰ ذلك مَآربُ أخرىٰ غير مسألة استحلال نقد الصِّحاح في نظر العامَّة، من أبرزها:

إقناعُ النَّاس بأنَّ في ما يذكرونه من نَقداتِ العلماء المتقدِّمين للصَّحيحين خرْمًا لِما يَدَّعيه أهل السُّنة مِن إجماعٍ علىٰ صِحَّة ما في الكتابين! وإكذابًا لدعوىٰ تَلقِّي الأمَّة لهما بالقَبول.

بل نجد مِن الطَّوائف البدعيَّة مَن يستكثر النَّقلَ عن نُقَّاد أهل السُّنة في تعليلهم لأحاديث «الصَّحيحين»، قِيامًا بالحُجَّةِ علىٰ أهلِ السُّنةِ -بزعمهم- بكلام علماء السُّنة أنفسِهم!

وباستحضار هذا المَقصد، تفهمُ سببَ اقتصار (سعيد القَنوبيِّ) العُمانيُّ علىٰ سَرْدِ نقداتِ أهل السُّنةِ لما في «الصَّحيحين»، دون أن يجلب كلام طائفته في هذا المقام من الرَّد، مُعلِّلًا ذلك لِمُريدِيه الإباضيَّةِ بقوله: «أَرَاني مُضطَرًّا لذكرِ كلامِ

(١) «توجيه النَّظر» لطاهر الجزائري (ص/١٩٣) بتصرف يسير.

طائفةٍ مِن العلماءِ مِن أصحابِ المَذاهبِ الأربعةِ، أو مِمَّن يَعترفُ الحَشْويَّة[1] بآرائِهم، ويُكثِرون مِن نقلِ كلامِهم، حول وجودِ بعضِ الأحاديثِ الضَّعيفةِ في الصَّحِيحَين أو أحدهِما»[2].

وعلىٰ نفس هذا الأسلوبِ مشىٰ (إسماعيل الكرديُّ) في مقدِّمة كتابه، تمهيدًا لتقبُّل نفوس قارئيه لعبثه في الكتابين، فلذلك قال: «أَتَيتُ بهذا الكتابِ، الَّذي كانت مُعظم اقتباساتِه ونقودِه الَّتي تَنقد البخاريَّ ومسلم مُوجَّهةً مِن الأئمَّةِ الأربعة ومِن تلاميذهم، ومِمَّن هم مَرجعٌ وثِقةٌ لهم بالذَّاتِ، أي لتلك الفئةِ المُتشبِّثةِ بالماضي..»[3].

وكان مِن دَهاءِ بعض هؤلاءِ، أنْ أمعنوا في الاستشهاد بعلماءَ مُعاصِرين مُشتغِلين بالحديثِ وتخريجِه خاصَّة، لهم رأيٌ في بعضِ أحاديثِ «الصَّحِيحين»؛ أبرزُهم حسب تتبُّعي لكتاباتهم في هذا الشَّأن خمسة: **محمَّد رشيد رضا، ومحمَّد زاهد الكوثري، وأحمد وأخوه عبد الله الغُماريَّان، وناصر الدِّين الألباني**[4]؛ فقد كانوا أحرصَ علىٰ نقلِ كلامِ هؤلاء مع من مَضىٰ من المتقدِّمين، لغايةِ إقناعِ الجماهيرِ بأنَّ بابَ النَّقدِ للكتابينِ لم يُغلَق بعدُ ولن يُغلَق، وأنْ لا مَزيَّة لهؤلاءِ المُعاصرين عليهم، فكلُّهم باحثون علىٰ الحقيقة أبناءُ عَصرٍ واحدٍ!

فهذا أوان الشُّروع في تزييف هذه الدَّعاوي المُسوِّغات لِما نراه من عبثٍ بدواوين أهل السُّنة، وذلك منِّي ببيانِ طبيعةِ تعليلاتِ المُتقدِّمين لما في

---

(١) الحشوية: مصطلح قديم تنبز به المعتزلة ومن تأثَّر بهم أهلَ السُّنة، لأنَّهم يجُرون آيات الله تعالىٰ علىٰ ظاهرها ويعتقدون أنَّها مرادة، و«لكثرة روايتهم للأخبار، وقبولها ما وَرد عليها من غير إنكار»، انظر «تأويل مختلف الحديث» لابن قتيبة (ص/١٣٦)، و«شمس العلوم» لنشوان الحميري (٣/١٤٥٢).

(٢) «الطوفان الجارف» لسعيد القنوبي (٣/١/٥٩)، وانظر أيضًا كتابه «السَّيف الحاد» (ص/٨٣).

(٣) «نحو تفعيل قواعد نقد متن الحديث» لإسماعيل الكردي (ص/٨).

(٤) انظر أمثلة الاستشهاد بهؤلاء المعاصرين في «تجريد البخاري ومسلم» (ص/٢٥-٢٩) لجمال البنا، و«نحو تفعيل قواعد نقد متن الحديث» لإسماعيل الكردي، وكذا في عدد من الصُّحف المصريَّة ذوات التَّوجه اللِّبرالي، كصحيفة «المصري اليوم»، في مقالها الذي نشرته بتاريخ ٦ أبريل ٢٠١٥م، بعنوان: «أشهر اثني عشر عالما إسلاميًّا انتقدوا البخاري!».

«الصَّحيحين»، وأنَّها بمنأىٰ عن طريقة خبطِ الطَّاعنين في السُّنَن؛ وببيانِ غلطِ الاعتماد علىٰ الخمسةِ العلماءِ المُحْدَثين الَّذين ذكرتهم قريبًا في تعليلاتهم لأحاديث الكتابين -سوىٰ رشيد رضا الَّذي سبق الكلام عنه-، كيْ لا يُتَّخَذَ ذلك وليجةً للاعتضادِ.

ذلك أنَّ بيانَ مَآخذِ أهلِ العلم، ونَفيَ مَوارد الظُّنون عنهم، مِن أشرفِ ما تتغيَّاه هذه الأطروحة؛ مع الإعلانِ بخطأِ مَن أخطأ من العلماء في نقده وحكمه، قطعًا لعَلائقِ المُتأوِّلين المُتعلِّقين بأذيالِ أهلِ العلم بباطل؛ فضلًا عن كونِ ذلك مِن لوازمِ الدِّيانة؛ فأقول مستعينًا بربِّي تبارك وتعالىٰ:

المَبحث الثَّاني
نبذةٌ عن أشهرِ مَن نقد «الصَّحيحين» مِن المُتقدِّمين

علِمنا قبلُ اهتمامَ أهل الحديث وحُذَّاق العللِ بفحصِ أحاديثِ «الصَّحيحين» منذ وقت مُبكِّر، حيث احتفوا بهما كأشدِّ ما تكون الحَفاوة والإجلال، من غير أن يمنعهم ذلك أن يُعلنوا بأحاديثَ رأوا فيها نوعَ عِلَّةٍ تخِلُّ بشرطِ المُصنِّفَيْن، مَيَّزوها في مُصنَّفاتٍ مستقلَّة عديدة.

وليس يخفىٰ علىٰ حَدِيثيٍّ أنَّ أبرز مَن تَوجَّه إلىٰ نقد الكتابين مِن أئمَّةِ العِلَل أبو الحسَن الدَّارقطني (ت٣٨٥هـ)، وذلك في ثلاثةٍ مِن مُصنَّفاتِه، تفاوتت في عَدد ما أعَلَّته في «الصَّحِيحين»، أشهرُها «التَّتبُّع»؛ مُحصَّل ما في هذا الكتاب من أحاديثَ مُتكلَّم فيها -مِن غير المُكرَّر- مِائَتا حديثٍ[١].

والدَّارقطني لم يَتغَيَّ في هذا السِّفْر استيعابَ جميع ما يراه مُنتقدًا علىٰ الشَّيخين، فإنَّا نجد في كتابِه الآخر المَشهور بـ«العِلَل الواردة في الأحاديثِ النَّبويَّةِ» أحاديثَ أعَلَّها لم يذكرها في كتابِ «التَّتبُّع»، قد بلَغَ تِعدادها سبعةً وثلاثين حديثًا[٢].

---

(١) انظر «الإلزامات والتتبع» بتحقيق مقبل بن هادي الوادعي (ص/ ٣٨٢).

(٢) اشترك الشَّيخان في ثمانٍ منها، وانفرد البخاريُّ بأربعة أحاديث منتقدة، ومسلم بخمسٍ وعشرين، وهذا حسب الطَّبعة الأولىٰ من الكتاب بتحقيق محفوظ الرحمن السلفي سنة ١٤٠٥هـ، والتي في إحدىٰ عشر مجلدا من أول حديث أبي بكر ﷺ، إلىٰ نهاية حديث أبي سعيد الخدري ﷺ؛ وانظر «أحاديث الصَّحيحين التي أعلَّها الدراقطني في كتابه العلل وليست في التَّتبع» لـ د. عبد الله بن عبد الهادي القحطاني (ص/ ٥٢٠-٥٢٢).

فضلًا عن جُزءٍ آخرَ له مُفرَدٍ صغيرٍ أملاه علىٰ أحَدِ السُّؤَالِ مِن حِفظِه، اشتَمَلَ علىٰ اِثني وعشرينَ حديثًا في البخاريِّ تَكلَّم في أسانيدِها، فيه زوائدُ قليلة علىٰ ما في «العِلَل» وفي «التَّتبُّع»[1].

والدَّارقطنيُّ مع ما أبداه في هذه الصُّحف من كلامٍ في بعض أسانيد «الصَّحيحين»، شديدُ التَّعظيم للكتابين صاحبيهما، كثيرُ الإحالة عليهما، مُعتَدٌّ بتوثيقهما للرُّوَاة[2].

وقبله تكلَّم بعضُ الحُفَّاظِ علىٰ ما أورده مسلم في «صحيحه»، أشهرهم ابنِ عمَّار الشَّهيد (ت٣١٧هـ)، حيث تكلَّم في كتابِه «عِلل الأحاديثِ في كتابِ الصَّحيحِ لمسلم بن الحجَّاج» علىٰ سِتة وثلاثين حديثًا، منها ما لم يُورِده الدَّارقطني في «التَّتبع»[3].

ثمَّ أتىٰ بعدهما مَن اشتغل بذكر نقداته علىٰ «الصَّحيحين»، أشهرهم أبو عليٍّ الغسَّاني (ت٤٩٨هـ) في كتابِه «تَقييد المُهمل، وتمييز المُشكل»، عُنِي في فَصلين منه بذكرِ الأحاديثِ المُعلَّة في الكتابين مِمَّا لم يذكره الدَّارقطني[4]؛ لِيلْحَقه

---

(١) كالحديث العاشر والحادي عشر من هذا الجزء المطبوع باسم «بيان أحاديث أودعها البخاري في كتابه الصحيح وبين عللها الحافظ أبو الحسن الدراقطني» بتحقيق د. سعد الحميد، سنة ١٤٢٥هـ، وقد وقع هذا الجزء لابن حجر العسقلاني ونقل منه بعض المسائل التي ليست في «التتبع»، غير أنه ليس من مسموعاته التي ذكرها في «معجمه المفهرس» و«المجمع المؤسس»، انظر (ص/٢٢) من مقدمة المحقق لهذا الجزء.

(٢) يذكر عبد الله الرحيلي في كتابه «الإمام أبو الحسن الدارقطني وآثاره العلمية» (ص/ ١٦٠-١٦١) جملةً من المواضع مِن كتب الدارقطني التي تدل علىٰ اعتداده بالصَّحيحين وتعظيمه لهما.

(٣) منها ثلاثة أحاديث عزاها إلىٰ «صحيح مسلم» برقم (٢٧، ٢٩، ٣٢) ولا توجد في النسخ المطبوعة منه ولا في شروحه.

(٤) إلَّا حديثا واحدًا ظنَّ الغساني في «تقييده» (٣/ ٨٦٦) أنَّ الدارقطني لم يورده، وهو حديث مسلم: «أتىٰ الله بعبد من عباده أتاه الله مالًا، فقال له: ما عملت في الدنيا ...»، مع أن الدَّارقطني أورده في «التتبع» (ص/ ٣٠٧).

أبو الحسن ابنِ القطّان الفاسيُّ (ت٦٢٨هـ)، الَّذي تَكَلَّم في شيءٍ ممَّا فيهما في «بيان الوَهم والإيهام»[١].

في مُقابل هؤلاء؛ برزَ مِن أهل الفنِّ مَن تَصدَّىٰ للردِّ علىٰ أكثرِ تلك التَّعليلاتِ، والانتصار للشَّيخينِ في أغلبِ ما انتُقِد عليها؛ وذلك قول السُّيوطيِّ (ت٩١١هـ):

وانتقدوا عليهما يسيرًا فكَمْ تَرىٰ نحوهما نصيرًا[٢]

أشهرهم في ذلك أبو مَسعودٍ الدِّمشقي (ت٤٠١هـ) في كتابه «الأجوبة عمَّا أشكلَ الشَّيخ الدَّارقطني علىٰ صحيح مسلم»، وهذا النَّوع مِن الجوابِ هو أغلب مادَّة الكتاب[٣].

وليس يَستغني أحدٌ ينشد متينَ جوابٍ عن تلك النَّقدات، عَمَّا دبَّجته يراعُ ابن حجر العَسقلانيِّ (ت٨٥٢هـ)، وذلك في مُقدِّمته البديعة لشرحِ البخاريِّ «هُدَىٰ السَّاري»؛ أورَدَ فيه مائةَ حديثٍ وعشرةً (١١٠) مِمَّا أعَلَّه الدَّارقطني وغيرُه علىٰ البخاريِّ بخاصَّةٍ، ذَكر أنَّ مسلمًا شاركه في أربعٍ وأربعين حديثًا، دافعَ عنها علىٰ سَبيل الإجمالِ، ثمَّ فصَّل القولَ في كلِّ حديثٍ منها علىٰ تَرتيبِ أبوابِ «الصَّحيح»؛ وما لم يذكره في المُقدِّمة، استدركَ الكلامَ عليه في مَواضعِ شَرحِه لها[٤].

---

(١) يقول إبراهيم بن الصديق الغماري في كتابه «علم علل الحديث من خلال كتاب الوهم والإيهام» (٢/٣١٦): «.. تارة يضعِّف -يعني ابن القطان- ما أخرجه في الصحيح، وتارة يقول: إن ما صححه البخاري كغيره يجب النظر فيه».
وقال (ص/٣٤٧): «علَّل ابن القطان كثيرا من أحاديث الصحيحين أو أحدهما بالطعن في رجل في إسناد من أسانيدهما، واعتبر الحديث المتكلم فيه إما ضعيفا وإما حسنا».

(٢) «ألفية الحديث» للسيوطي (ص/٧).

(٣) وفيه إيراده تعقُّبه علىٰ مسلمٍ في روايتِه عن بعض الرُّولة مع رميِهم بالضَّعف -وهم قِلَّة- والجواب عن ذلك كلِّه، وقد يوافق الدَّارقطنيَّ علىٰ تعليلِه، لكنَّه لا يألُ جهدًا في الاعتذار عن مسلم ما أمكنه إلىٰ ذلك، انظر مقدمة تحقيق كتاب «أجوبة أبي مسعود الدمشقي عما أشكل الدارقطني علىٰ صحيح مسلم» لإبراهيم الكليب (ص/٩٧) وما بعده.

(٤) انظر «هدىٰ الساري» (ص/٣٤٦).

المَبحث الثَّالث

طبيعة تعليلِ النُّقاد المُتقدِّمين لأخبار «الصَّحيحين»

هدفي مِن هذا المَبحث إيقاف القارئ علىٰ الشَّريعةِ الَّتي اقتفاها نُقَّادُ الحديثِ في تَعامُلِهم مع «الصَّحيحين» إجمالًا، ورَسمُ الخطوطِ العَريضة الَّتي خطَّها المُتقدِّمون منهم في نقد ما في الكِتابين؛ لتستنيرَ بذلك بعضُ الدُّروبِ المُوحشةِ للجَدل القائمِ حول هذه المُشكلاتِ عند المُعاصرين، ولتنكشفَ اضطراباتُ كثيرٍ مِمَّن لم يَسلكوا شيئًا مِن طرائقِ التَّعليل لدىٰ الأسلاف، وإنَّما هي أوجهٌ فَضفاضَة للنَّظرِ في الأخبار، تتَّسِعُ لكلِّ لابِس ثوبِ زُورٍ في هذا الفنِّ؛ فنقول:

المَطلب الأوَّل
أقسام الأحاديث المُعلَّة في «الصَّحيحين» من قِبَل المُتقدِّمين

لأجل أن تُفهمَ طبيعة التَّعليلِ القديم لأحاديثِ الكِتابين، والَّتي كانت سِمةً للعَمليَّة النَّقدية للمُحدِّثين الأُوَل، فتُتصوَّر علىٰ مُراداتِ أصحابِها ومناهجهم فيها، نُسهِّل سُبل تحصيلها للمُبتدي بإيجازٍ، عبر تقسيم ما تُكلِّم فيه من «الصَّحيحين» إلىٰ أربعةِ أقسامٍ نوعيَّة، كلُّ قسمٍ نُتبعه بحكمِه ومسالكِ الأئمَّة في التَّعامل معه.

هذه الأقسام قد أشار إليها ابن حجر في معرض تقييمه لما وُجِّه إلىٰ أحاديث البخاريِّ من تعليلات بقوله: «ليست كلُّها قادحة، بل أكثرها الجواب عنه ظاهر، والقدح فيه مندفع، وبعضها الجواب عنه محتمل، واليسير منه في الجواب عنه تَعسُّف»[(١)].

فأمَّا القسم الأوَّل: فما أخرجه أحد الشَّيخين مِن طريقٍ فيه كلامٌ، لكن جاء مِن طُرق أخرىٰ صَحيحة في نفس كتابيهما.

فهذا النَّوع يُعِلُّ النَّاقد فيه الرِّواية الَّتي جاءت بهذا الإسنادِ المُتكلَّم فيه، لا أصل الحديث؛ وهذا القسم أمره سهل لا إشكال فيه.

وأمَّا القسم الثَّاني: فأن يُخرج الشَّيخانِ أو أحدهما حديثًا مِن طريقٍ مُتكَلَّم فيه، وله طُرقٌ أخرىٰ أو شواهد عاضدة عند غيرهِما مِن أصحاب المُصنَّفاتِ الحديثيَّة.

---

(١) «هدىٰ الساري» (ص/٣٤٨، ٣٨٣).

ولا إشكال في هذا القِسم كسابقه، فإنَّ الحديث في النِّهاية صحيحٌ وإن ضَعفَ النُّقاد طريقَه الَّتي في «الصَّحيحين»، وقد يُصرِّحون هم بصحَّتِه مِن تلك الطُّرق الأخرىٰ[1]؛ وإنَّما يختار الشَّيخان هذا الطَّريق المُتكلَّم فيه لفائدة ما، سيأتي عليها البيان.

فهذان القِسمانِ الأوَّل والثَّاني حالُ أغلبِ المُعَلِّ في «الصَّحيحين»! والشَّيخان إنَّما أوردا أغلبَ أمثلتهما في المُتابعاتِ والشَّواهد[2] لا في الأصولِ[3]، إذ جَرَت عادتُهما في هذا النَّوع مِن الأحاديث علىٰ تخفيفِ حِدَّة النَّقدِ فيها، بخلافِ أصول الأبواب المُصفَّاةِ للصَّحيح الصِّرف.

ثمَّ كثيرًا ما يكون غَرضُهما مِن إيرادِ هذه الرِّواياتِ المُتكلَّم فيها **(الإشارةُ إلىٰ الخلافِ عليها)**، فإنَّهما لا يَكادان يَرويان لفظًا مُنتقدًا في «صحيحيهما» إلَّا ويَرويان اللَّفظَ الآخر الَّذي يُبيِّن أنَّه مُنتَقد[4]؛ فلا يصحُّ الاستدراك عليهما في مثل

---

(١) انظر أمثلةً لهذا التصحيح من وجوه أخرىٰ لما نُقد في «الصحيحين» في مقدمة تحقيق «التتبع والإلزامات» للدارقطني (ص/٦)، و«الأحاديث المنتقدة في الصحيحين» لمصطفىٰ باحو (١/ ٧٢).

(٢) المتابعة: أن يُوافِق راوي الحديث علىٰ ما رواه مِن قِبل راوٍ آخر فيرويه عن شيخه أو عمَّن فوقه.

يقول ابن حجر في «النُّزهة» (ص/ ٧٤-٧٥): «لا اقتصار في هذه المتابعة علىٰ اللَّفظ، بل لو جاءت بالمعنىٰ لكفت، لكنها مختصة بكونها من رواية ذلك الصحابي، وإن وجد متن يروىٰ من حديث صحابي آخر يشبهه في اللَّفظ والمعنىٰ، أو في المعنىٰ فقط فهو الشَّاهد.

وخصَّ قوم المتابعة بما حصل باللَّفظ، سواء كان من رواية ذلك الصَّحابي أم لا، والشَّاهد بما حصل بالمعنىٰ كذلك، وقد تطلق المتابعة علىٰ الشاهد وبالعكس، والأمر فيه سهل».

والمقصود بكلٍّ منهما هو تقوية الحديث، ولذا فلا انحصار للمتابعاتِ في الثِّقات، كما نبَّه عليه ابن الصَّلاح في «مقدمته» (ص/ ٨٤) قائلًا: «اعلم أنَّه قد يدخل في باب المتابعة والاستشهاد رواية من لا يحتجُّ بحديثه وحده، بل يكون معدودًا في الضُّعفاء، وفي كتابي البخاري ومسلم جماعة من الضُّعفاء ذكراهم في المتابعات والشَّواهد، وليس كل ضعيف يصلح لذلك».

يقول السَّخاوي في «فتح المغيث» (١/ ٢٥٧): «قد يكون كلٌّ من المتابِع والمتابَع لا اعتماد عليه، فباجتماعهما تحصل القوَّة»!.

(٣) انظر الفرق بين أحاديث الأصول والمتابعات لدىٰ الشَّيخين في «الموقظة» للذهبي (ص/ ٧٩-٨٠)، و«هُدىٰ السَّاري» لابن حجر (ص/ ٣٨٤).

(٤) نبَّه علىٰ هذا ابن تيمية في «منهاج السنة» (٧/ ٢١٦).

هذه المواطن، **ولو تنبَّه النَّاظر إلىٰ أنَّ «الصَّحيحين» ليسا كتابي سرد للحديث المَحضِ، بل هما من كتب التَّعليل أيضًا -ولو علىٰ قلَّته فيهما- لانحلَّت له الكثير من الإشكالات المنتشرة اليوم بخصوص بعض أسانيد الكتابين.**

أو يكون إيراد الشَّيخان للسَّند المُتكلَّم فيه رغبةً للعُلوِّ في الإسنادِ، ويكون أصلُ حديثه مَعروفًا مِن رواية الثِّقاتِ؛ وبهذا أجاب مسلمٌ أبا زُرعةَ الرَّازيَ (ت٢٦٤هـ) حين بَلَغه إنكاره روايته في «صَحيحِه المُسند» عن رُواةٍ ضعفاءَ، كأسباطِ بنِ نَصر، وقَطن بن نسير، وأحمد بن عيسىٰ، حيث قال: «إنَّما قُلت: صَحيح، وإنَّما أدخلتُ مِن حديثِ أسباطَ وقَطن وأحمد ما قد رَواه الثِّقات عن شيوخِهم، إلَّا أنَّه ربَّما وَقَع إليَّ عنهم بارتفاع، ويكون عندي مِن روايةِ مَن هو أوثقُ منهم بنزولٍ، فأقتصِرُ علىٰ أولئك، وأصلُ الحديث مَعروف مِن روايةِ الثِّقات»[١].

وهذا كلُّه علىٰ فرضِ كونِ تلك التَّعليلات المُوجَّهةِ لأحاديث «الصَّحيحين» صحيحة في ذاتها! وإلَّا فإنَّ كثيرًا منها غير مُعتبر عند المُحقِّقين[٢].

أو يكون المُعِلُّ لم يذكُر ما ظاهره التَّعليل إلَّا علىٰ وجهِ الاحتمالِ[٣].

أو يكون إعلالهم يَسيرًا غير مُؤثِّر في أصل صحَّةِ الرِّواية، بحيث يكون الجوابُ عنه مُتَناولًا[٤].

---

(١) «الضُّعفاء» لأبي زرعة الرازي (ص/٦٧٦).

(٢) كان يُعلِّل ابن القطَّان الفاسي أحاديث باختلاطِ رُواتِها أو تدليسِهم، ويتبيَّن بجمعِ الطُّرق أنَّ الرُّواة عن المختلط قد أخذوا عنه قبل اختلاطه، أو أنَّ الشَّيخين أو غيرهما خرجوها من طُرق صرَّح فيها المدلِّس بالسَّماع ونحو ذلك، انظر أمثلة لذلك في «بيان الوهم والإيهام» (٤/٣٤٤،٣٤٥).

(٣) ويُبيِّن هو نفسُه صوابَ ما أخرجه الشَّيخانِ، في نفس الكتابِ، أو موطنٍ آخر، كأحاديث مَروية في «الصَّحيحين» بالإجازة والمراسلة، ذكرها الدارقطني في «التتبع» (ص/٢٩١، ٣٠٥)، ثمَّ صرَّح بأنَّ مثل هذه الأحاديث حُجَّة في قبول الإجازة والمكاتبة، وكأنَّه يردُّ علىٰ بعض من لا يصَحح حديث المكاتبة، انظر «منهج الإمام البخاري في تصحيح الأحاديث وتعليلها» لأبو بكر كافي (ص/٢٢٢-٢٢٣).

(٤) كأن يُغلِّط الشيخين أو أحدهما في اسم راوٍ، وهو يصحح الحديث لكن باسم الراوي الصحيح، انظر أمثلته في «الأحاديث المنتقدة في الصحيحين» (١/٢٥٩، ٢٩١).

وبعد هذا البيانِ بأكملِه، يأتينا اليومَ من جَهَلةِ الإماميَّة ومَن يحذو حذوَهم في عَداوةِ السُّنن، مَن يطعنُ في «الصَّحيح» باكتشافِ رواة ضعفاء في بعض أسانيدهما! وهم يجدون البخاريَّ نفسَه يضعِّفهم في كُتب التَّراجم! فاستعصىٰ عليهم حلُّ هذه المعادلة، لفرطِ جهلِهم بمناهج التَّصنيف الحديثيِّ، ثمَّ جهلهم بأنَّ علماء الإسلام مُتَّفقون علىٰ أنَّ البخاريَّ ومسلما قد يخرجان للضَّعيف انتقاءً إذا ثَبَت ضبطُه لحديث معيَّن، بأدلَّةٍ مُعتبرة عندهم وقرائن، قدْ مرَّ ذكر بعضها آنفا[1].

وأمَّا القسم الثَّالث: فأنْ يُخرجَ الشَّيخان الحديثَ المُتكلَّم فيه، وله شَواهد ضعيفة ضَعْفًا يَسيرًا.

وهذا القسم أقلُّ القِسمين السَّابقين حَديثًا في «الصَّحِيحين»؛ فإذا انضَمَّ إليها ورودُها مِن أوجهٍ أخرىٰ في أسانيدها ضَعف يَسيرٌ، فلا رَيب أنَّها تَتَقوَّىٰ بمجموعها، ويكون أقلُّ أحوالها أن تُبوَّأ رُتبةَ الحُسن.

ثمَّ علىٰ «تقديرِ توجيه كلامِ مَن انتقدَها عليهما، يكون قولُه مُعارِضًا لتَصحيحِهما، ولا ريبَ في تقديمِهما في ذلك علىٰ غيرِهما»[2].

وأمَّا القسم الرَّابع والأخير: فما أخرجَاه وأُعِلَّ بعِلَلٍ مُؤثِّرةٍ، لا يوجد له ما يُقوِّيه.

وهذا القسم صحيح الأصلِ (في أغلبِه)، لكن وَقَع في أحاديثه زياداتٌ مُرسَلة، أو مُدرجة، أو وَهمٌ مَا[3]؛ ولا يصل مَجموع أحاديثِ هذا القسمِ إلَّا إلىٰ خمسة عشر حديثًا، أو قريبًا مِن ذلك[4].

---

(١) ولتفصيل هذه المسألة، يُنظر «منهج الحافظ ابن حجر في دفاعه عن رجال صحيح البخاري المتكلم فيهم» لصالح الصيَّاح (٢/٥٤٥).

(٢) «هدىٰ الساري» لابن حجر (ص/٣٤٩).

(٣) كالحديث الطَّويل الَّذي رواه شريك بن أبي نمر في الإسراء، حَيث أنَّ أصله صحيح، لكن وقعت في روايته ألفاظ أعلَّها كثير من النُّقاد بلغت اثني عشر فقرةً، لبعضها شواهد، وبعضها أعلالها غير قادح، وبقيت ستة ألفاظ لا شاهد لها، انظر تخريجها في «الإسراء والمعراج» للألباني (ص/٢٦).

(٤) وهو عَدُّ مصطفىٰ باحو في كتابه «الأحاديث المنتقدة في الصحيحين» (ص/٦٣)، ومنه استفدت هذا التقسيم للأحاديث المُعلَّة عندهما، وتجد في الكتاب أمثلةً كثيرةً عن كل قسم مِن الأربعة الَّتي ذكرتها، =

وفي هذا القسم يقول ابن تيميَّة: «كذلك التَّصحيح لم يُقلِّد أئمَّة الحديث فيه البخاريَّ ومسلمًا، بل جمهور ما صَحَّحاه كان قبلهما عند أئمَّة الحديث صَحيحًا مُتَلقًّى بالقَبول، وكذلك في عصرِهما، وكذلك بعدهما، قد نَظَر أئمَّةُ هذا الفنِّ في كِتابيهما، ووافَقوهما علىٰ تصحيحِ ما صَحَّحاه، إلَّا مواضعَ يسيرة **نحو عشرين حَديثًا**، غالبها في مُسلم، انتقدَها عليهما طائفةٌ مِن الحُفَّاظ»[1].

ويقول ابن حجر: «جملة أقسام ما انتقده الأئمَّة علىٰ «الصَّحيح»، قد حرَّرتها، وحقَّقتها، وقسَّمتها، وفصَّلتها، لا يظهر منها ما يؤثِّر في أصل موضوع الكتابِ -بحمد الله- **إلَّا النَّادر**»[2].

= غير أنَّ المؤلِّف زاد قسمًا خامسًا جعله للأحاديث التي ذكر فيها الناقد تعليلا، ثم رجَّح ما أخرجه الشيخان، أو ضعَّف التَّعليل هو نفسه، كما فعله الدارقطني مرَّات، لكن استغنيتُ عن هذا القسم، لأنه في حقيقته ليس تعليلًا.

(١) «منهاج السنة» لابن تيمية (٧/ ٢١٦).

(٢) «هدىٰ الساري» (ص/ ٣٤٨، ٣٨٣).

المَطلب الثَّاني
تصدير الأمَّة للصَّحيحين فرعٌ عن نقد مُحقِّقيها لهما

الحالُ أنَّ مَزيَّة «الصَّحيحين» وجَلالَتهما ثابتةٌ ثُبوتَ الجِبال الرَّواسي، «لا يُهوِّن مِن أمرِهما إلَّا مُبتدِعٌ مُتَّبِعٌ غيرَ سَبيلِ المؤمنين»[١]؛ **وهذا الإجماعُ من علمائهم إنَّما هو علىٰ جمهورِ أحاديثِ «الصَّحيحين»، لا علىٰ كلِّ حرفٍ فيهما علىٰ حِدَة**، هو في ذاته فضيلةٌ لم يبلغها غير الشَّيخان.

والعاقل من النَّاس يعلم أنَّ مَن نَقدَ سبعةَ آلاف درهمٍ مُتنوِّعةٍ، أتَته مِن بلادٍ مُختلفة، فلم يَرُج عليه منها إلاَّ دراهمُ مَعدودة، «وهي مع هذا مُغيَّرةٌ ليست مَغشوشةً مَحضةً: فهذا إمامٌ في صَنعتِه!

فالكِتابان سَبعة آلافِ حديثٍ وكَسر»[٢]، واشتمالُهما علىٰ أحرُف يَسيرةٍ خُولِفا فيها مِن حُذَّاقِ الفَنِّ لا يَعيبُهما في شيءٍ، بل مَحمدةٌ استحقَّا عليها التَّنويه من النُّقاد العارفين بوُعورة ما اشترطاه في كتابيهما، والتَّسليم للشَّيخين بالحِذقِ في هذا الفنِّ، ونُفوذ بَصيرتِهما في انتقاءِ المتونِ، وشِدَّة احتياطِهما في تَصحيحِ الأسانيد.

---

(١) «حجة الله البالغة» للدهلوي (١/ ٢٣٢).

(٢) «منهاج السنة» لابن تيمية (٧/ ٢١٦).

هذا لنفهمَ مُستندَ ما انْبَنىٰ عليه قَبول الأُمَّةِ للكِتابين؛ لم يكُن أبدًا أمرًا اعتباطيًا أو ناشئًا عن تعصُّب، بل الإجماع المَذكور مَردُّه إلىٰ اختبارِ المُتَخصِّصينَ وتَوافقهم في الحكمِ العامِّ عليهما؛ علىٰ خلاف ما ادَّعاه (جُولدْزيهر) من «أنَّ مِن الخطأ اعتقادُ أنَّ مَكانةَ هذين الكِتابين مَردُّها إلىٰ عَدمِ التَّشكيكِ في أحاديثهما، أو نتيجةً لتحقيقٍ عِلميٍّ، فسُلطانُ هذين الكِتابين يَرجع لأساسٍ شَعبيٍّ لا صِلةَ له بالتَّدقيقِ الحُرِّ للنُّصوص، هذا الأساس هو إجماعُ الأمَّة»[1].

ولـم يكُن للمُتأخِّرون مِن حَمَلة الشَّرعِ أن يخفوا هذه النَّقدات «للصَّحيحين» ويطمسوها عن العامَّة -كما يفتريه بعض من يُلقي الكلام علىٰ عواهنه- بل علىٰ العكسِ من ذلك! نَراهم يُلقِّنونَنها صغارَ الطَّلَبةِ في حلقات التَّدريس لمتونِ المُصطلَح؛ لعلمهم بأنَّ ما أكْسَبَ «الصَّحِيحين» هذا القَبول العارم، ورَفَعَهما علىٰ سائرِ مُصَنَّفاتِ السُّنة، هو تَظافر المُحقِّقينَ علىٰ مُناقشتِهما، وفرز ما فيهما مِن عِلَل، وبلوغهم في تَقييمهما النِّسبةَ العاليةَ من حيث إصابةِ غرَضِ مُصنِّفيْهما.

نعم؛ قد يَحجُب الرَّبَّانيُّون مِن العلماءِ علىٰ عَوامِّ النَّاسِ ذكرَ تفاصيل الخلافِ في أحاديثِ «الصَّحِيحَين»، ومَبعثَ كلِّ ناقدٍ في تعليلِه وطبيعتَه، فإنَّ أغْطانَ العَامَّة تَضيق عن استيعابِ ذلك في الغالِب! بل قد يَؤول إلىٰ مَفسدةِ التَّشكُّك في هذا العلمِ وانتقاص أئمَّتِه!

وهذا من البصائر الَّتي ضمَّنها أبو داود (ت٢٧٥هـ) رسالتَه لأهل مكَّة حين أوصاهم بقوله: «..ضَررٌ علىٰ العامَّةِ أن يُكشَف لهم كلُّ ما كان مِن هذا الباب فيما مَضىٰ مِن عيوبِ الحديثِ، لأنَّ عِلمَ العامَّة يَقصُر عن مثلِ هذا»[2].

وأجمل منه، ما أعقبَ به ابن رَجبٍ (ت٧٩٥هـ) هذه الوصيَّة حين قال: «هذا كما قال أبو داود، فإنَّ العامَّة تقصُر أفهامهم عن مثلِ ذلك، وربَّما ساَء

(١) «دراسات محمدية» (ص/٢٣٦).

(٢) «رسالة أبي داود إلىٰ أهل مكَّة» (ص/٣١).

ظنُّهم بالحديثِ جملةً إذا سمعوا ذلك، **وقد تسلَّط كثيرٌ مِمَّن يطعَنُ في أهلِ الحديثِ عليهم بذكرِ شيءٍ مِن هذه العِلَل، وكان مَقصوده بذلك الطَّعن في الحديثِ جملةً والتَّشكيك فيه»**[1]!

(١) «شرح علل التِّرمذي» (١/ ٣٥٧).

المَطلب الثَّالث
كلام المتقدِّمين في «الصَّحِيحَين»
أغلبُه في رسوم الأسانيدِ دون رَدٍّ للمتون

بتتبُّعِ الانتقاداتِ المُوجَّهة مِن أئمَّة العِلَل إلىٰ أحاديثِ «الصَّحيحين»، والَّتي تبلغُ في مَجموعِها زهاءَ (عِشرينَ وأربعمائةِ) حديثٍ مُتكَلَّمٍ فيه[1]، نجد أغلبَ هذه الإعلَالاتِ مُتَّجه إلىٰ الصّنعةِ الإسناديَّةِ البَحتةِ[2].

وذلك أنَّا رأينا الدَّارقطنيَّ وغيرَه يَتكلَّمون في سَندٍ مُعيَّنٍ، ومِن وجهٍ خاصٍّ لا مُطلقًا، كأنْ يُعِلُّوا طريقًا أو روايةَ شيخٍ بعينِه، خَلَّط في إسنادِه، أو زادَ راوِيًا أو أسقطَه تَوهُّمًا، أو أنَّه مُدلِّس، وفيه ضَعف، أو أنَّ الإسنادَ مُضطَربٌ، أو مُرسَل، أو مَوقوف .. إلخ[3]؛ فأكثر استدراكاتِهم علىٰ الشَّيخينِ إنَّما هو قَدحٌ

---

(١) أوصلها مصطفىٰ باحو في كتابه «الأحاديث المنتقدة في الصَّحيحين» إلىٰ ثلاثمئةٍ وستة وتسعين (٣٩٦) حديثًا، واستدرك عليه عبد الله القحطاني ثلاثين (٣٠) حديثًا أعلَّها الدَّارقطني في «العلل» لم يذكرها الباحث الأوَّل في كتابه، وذلك في رسالتِه العلميَّة «أحاديث الصَّحيحين التي أعلها الدراقطني في كتابه العلل وليست في التتبع» (ص/٨).

(٢) انظر مصداق هذا في أنواع الأحاديث السبعة المنتقدة علىٰ «الصحيحين» في «هدىٰ الساري» لابن حجر (ص/٣٤٧).

(٣) لم أقف علىٰ تعليل متنيٍّ للدراقطني لأحاديثِ «الصَّحيحين» إلَّا في مِثالين:
ما أخرجه من حديث جابر ﷺ قال: قال رسول الله ﷺ وهو يخطب: «إذا جاء أحدُكم والإمام يخطب أو قد خرج فليصل ركعتين»، حكَم عليه بالشُّذوذ في «التَّتبع» (ص/٣٦٨)، وأجابَ عنه ابن حجر في «هدىٰ الساري» (ص/ ٣٥٥). =

في بعض ما أورداه من أسانيدِ[1]، غيرُ مُخرجٍ لمتونِ الحديثِ مِن حَيِّز الصِّحة[2].

أمَّا كلام النُّقاد في ذات المتونِ فقليلٌ جدًّا، وهو مع ذلك مُتَّجِه في أكثرِه إلىٰ طَرفٍ مِن المتنِ لا أصله، كوَهمٍ في لفظٍ، أو شذوذِه، أو قَلْبٍ فيه ونحو ذلك[3]؛ اللَّهم إلَّا في النَّادرِ من الحديث، وهم في ذلك يُرجعون خلل المتن إلىٰ سببه في الإسناد.

فأين هذا مِن منهجِ مَن يَروغُ علىٰ أحاديثِهما ضَرْبًا باليَمينِ لأدنىٰ إشكالٍ يَتوهَّمه في متونِهما، ولا هو يُبالي بالنَّظر إلىٰ مَكمنِ الخَلل في إسنادِه؟!

= وما أخرجه مسلم (برقم ١٤٨٠) مِن حديث فاطمة بنت قيس في نَفَقة البائن، حَكم علىٰ قول عمر فيه: «.. ولا سُنَّة نبيِّنا» بالشُّذوذ، في كتابه «العِلل» (٢/١٤١-١٤٢).

(١) وقلت هنا: (أكثر)، تفاديًا لما وقع فيه بعض الأفاضل مِن تَعميم الدَّفعِ عن كلِّ الأحاديث المُنتقدة، لِما مرَّ معنا من كونِ بعض الأئمَّة قد علَّلوا أحاديثَ في «الصَّحيحين» تعليلًا حقيقيًّا، يودِي بالحديث إلىٰ الرَّدِ، وخاصَّةُ أمثلة هذا موجودة في القسم الثَّالث والرَّابع من أقسام الأحاديث المُعلَّة الَّتي ذكرت آنفًا.
وبه نعلم خطأ ما أطلقه (أحمد شاكر) في تحقيقه لـ«مسند أحمد» (٦/٥٥٣) من دعواه أنَّ انتقادات الأئمَّة لما انتقدوه فيهما ليس غرضها إلَّا بيان الأصحِّ من أوجه الحديث فحسب، مع التَّسليم بكونِ ما في «الصَّحيحين» صحيح كلُّه؛ فتراه يقول في ذلك: «غَلا بعضُهم، فزعَم أن في الصَّحيحين أحاديث غير صحيحة، إن لم يزعم أنَّها لا أصل لها، بما رأوا من شبهات في نقد بعض الأئمَّة لأسانيد قليلة فيهما، فلم يفهموا اعتراض أولئك المتقدِّمين الَّذين أرادوا بنقدهم أنَّ بعض أسانيدهما خارجة عن الدَّرجة العُليا من الصِّحة الَّتي التزمها الشَّيخان، لم يريدوا أنَّها أحاديث ضعيفة قطُّ».
وتبعه علىٰ مثل هذا الإطلاقِ بعض من تصدَّىٰ للذَّب عن الصَّحيحين من المعاصرين، كالَّذي وقع فيه الباحثون في موسوعة «بيان الإسلام» (٦/٧٢) مِن دعوىٰ أنَّ إجماعِ علماء الحديث علىٰ أنَّ أحاديث «صحيح مسلم» صحيحة!
وهذا نموذج من الأخطاء النَّقليَّةِ الَّتي يَستمسك بها أولئك الطَّاعنون، للتَّهوينِ من ردودِ أهل السُّنة، والسُّخرية مِن تقريراتهم، للأسف.

(٢) انظر تقرير هذا في «صيانة صحيح مسلم» لابن الصَّلاح (ص/١٧٧)، و«النكت علىٰ مقدمة ابن الصلاح» للزركشي (١/٢٧٨).

(٣) من أمثلته: ما أخرجه البخاري في «صحيحه» (٥/١٣٢، برقم:٤٢٠٣) من طريق الزُّهري قال: أخبرني سعيد بن المسيَّب أنَّ أبا هريرة ﷺ قال: «شهدنا خَيبر ..»، فأصل الحديث صحيح، إلاَّ قوله في آخره: «قُم يا بلال فأذِّن ..» فمدرج في روايةِ شعيب الَّتي خرَّج البخاري، كما قرَّره ابن حجر في «هدىٰ الساري» (ص/٣٧٠).

المَبحث الرابع
التَّفاوت الفسيح بين منهجِ المُتقدِّمين وطُرق المُعاصرين من غير ذوي الأهليَّة في تعليلِ «الصَّحيحين»

مِمَّا يتأكدُ التَّذكير به ابتداءً قبل استجلاء أوجه الاختلاف بين الفريقين: أنَّ الَّذي يُسوِّي في أيِّ عِلمٍ كان، بين الرَّجلِ المَعروفِ بالعلم به والدِّقةِ فيه والسَّعيِ في تحصيلِه، والمَهارةِ البَحثيَّةِ المُكتسبَةِ فيه عبر أزمان مَديدةٍ، وشهادةِ النَّاس له بالدِّينِ والصِّدقِ في الطَّلَب؛ ومَن هو دونَه مِمَّن تخلَّفَت عنه هذه الأوصاف، بجامعِ أنَّ الكلَّ بَشَر يُصيب ويُخطئ؛ إنَّ التَّسويةَ بين هذين في العلومِ لمِن أفسدِ القياس! والسَّببُ في ما ابتُليت به الأمَّة من هذه الفوضىٰ في استصدار الأحكام، والعبث بمصادر تشريعها.

فهذا الصِّنفِ الثَّاني لا يحِقُّ له التَّبجُّح بنَقداتِ الفُحولِ القُدامىٰ للتُّراث مِمَّن سبق ذكرهم، ولا التَّعذُّرَ بسابقِ نَظراتِهم في مرويَّات السُّنة، بل كان الأستَر لهمُ التَّحايُدُ عن هذا المَسلكِ بالمرَّة! إذ حادوا عن جادتهمِ تَنظيرًا وتطبيقًا، وذلك مِن عِدَّة وجوه:

الوجه الأوَّل: حِيادُهم عن منهجِ المُتقدِّمين في الصِّناعةِ الحديثيَّة وأصولها، وعدم مُراعاتِهم للضَّوابطِ الآليَّةِ الَّتي التزموها في النَّقدِ، وتراميهم علىٰ نقد المتون -أو ما يسمِّيه بعضهم بالنَّقد الدَّاخلي- دون مراعاة لأحوال الأسانيد ومراتب الرُّواة وحيثيَّات الرِّواية؛ ومَردُّ ذلك إلىٰ اختلافِ الرُّؤىٰ الفكريَّة بين الفَريقين،

والمَقصِد من النَّظرِ في السُّنة ومرتبتها في التَّشريع؛ ما أدَّىٰ إلىٰ تباينٍ في المَعايير النَّقديَّة المُحدِّدة للمقبول منها والمَردود.

فلمَّا تَنافَرت هاتان المَنهجيَّتان الصِّناعيَّتان في نقد السُّنة، تَوَسَّعت رُقعةُ المَنقودِ المَنقوض منها عند هؤلاء المُحْدَثين لصِحاحِها، حتَّىٰ بَلغوا بها قراطيسَ غَفيرة! في الوقت الَّذي ضاقَ فيه الباب علىٰ المُتقدِّمين لنَقدِ «الصَّحيحين»، فلم يُعِلُّوا فيهما إلَّا أحاديث مَعدودة، نظرًا لانضباطِهم بأنظار دقيقةٍ للأخبار، ضاقت صدورُ المُعاصرين عن دَرْكِ مآخِذها، وضبطِ قواعدِها[1].

الوجه الثَّاني: جهلُهم بمناهجِ الأئمَّةِ المُتقدِّمين في التَّعليلِ والتَّخريجِ والاعتبارِ، وضَعفُ تَصوُّرِهم لكثيرٍ مِن مَسائِل «علمِ الحديث»، أوقعَهم في خَطايا عِلميَّةٍ جسيمةٍ في أحكامهمِ علىٰ الأحاديثِ المَدروسةِ[2].

الوجه الثَّالث: غفلتُهم عن طُرق المُتقدِّمين ومقاصدهم من التَّصنيفِ؛ كما نراه من توهُّم بعضِ المُتعجِّلين أنَّ صاحِبَي «الصَّحيحين» إنَّما أخرجوا كلَّ حرفٍ

---

(١) انظر بحثًا معروضًا في مؤتمر «الانتصار للصَّحيحين» منشورًا باسم «المنهجية المنضبطة في تعليل بعض أحاديث الصحيحين عند النقاد المتقدمين» لجميل بن فريد أبو سارة (ص/١٥-٢٠).

(٢) من أمثلة هذا الجهل بقواعد المحدِّثين في التَّعليل: ما أعَلَّ به حسن السَّقاف حديثَ عبد الله بن عمرو المشهورَ في «صحيح البخاري» (رقم: ٢٦٦٩) وغيره مرفوعًا: «بلِّغوا عني ولو آية، وحدِّثوا عن بني إسرائيل ولا حرج، ومن كذب عليَّ متعمِّدًا فليتبوَّأ مقعده من النَّار»، حيث قال في تحقيقِه لكتاب «العلو» للذَّهبي (ص/٣٩): «هذا اللَّفظ لا يصحُّ، لأنَّ لفظ رواية مسلم مخالفٌ لذلك، ونصُّه: (وحدِّثوا عنِّي ولا حرج ..)، وليس حديث (حدِّثوا عن بني إسرائيل ولا حرج)؛ فالَّذي أراه وأعتمده: أنَّ النَّبي ﷺ لا يقول هذه المَقالة ..».
ثمَّ اتَّجه إلىٰ تأكيدِ هذا التَّعليل الإسناديِّ، بدعوىٰ أنَّ المتن مخالفًا لظاهر القرآن.
وهذا منه هُراء، أبعد ما يكون عن منهجِ المُحدِّثين، فإنَّ اللَّفظ الَّذي عَزاه السَّقاف إلىٰ مسلم حديثٌ لصَحابيٍّ آخر، هو أبو سعيد الخدري، والحديث الَّذي رَدَّه به هو لعبد الله بن عمرو، فمَخرجَ الحديثين علىٰ هذا مُختلفين تمامًا، كلٌّ منهما حديث مُستقلٌّ بحالِه، فيجوز أن يُعَلَّ لفظُ أحدهما بالآخر؛ والحَقُّ أنَّهما مُتوافقان من جِهة المعنىٰ غير مُتعارضين، ومع ذلك أعَلَّ السَّقاف أحدَهما بالآخر تعليلًا هو أوْلىٰ بوصفِه به! وهذا مثال لا تكاد تجده إلَّا عند هؤلاءِ المُتعالِمين، فلا يُعرف لهذا العبث نظير في كُتب التَّخريج والعِلل.

فيهما علىٰ وجهِ التَّصحيحِ والاحتجاجِ به! والواقع أنَّهما يُخرِجان ما يَعْلَمان عِلَّته أحيانًا، لمقاصد لا تخفىٰ علىٰ المُتَمَرِّسين بأساليبِ المُحَدِّثين في التَّأليف.

الوجه الرَّابع: تَحايُدهم -في الجملة- عمَّا تستوجبه المنهجيَّة العلميَّة الرَّصينة مِن الإنصاف والموضوعيَّة في نقدِ «الصَّحيحين»؛ فإنَّ أئمَّة العِلل لا يُغمطون في غَرَضِهم مِن نَقدِ السُّنَنِ بسَببِ عَداوةٍ مَذهبيَّةٍ أو شَخصيَّةٍ؛ بل تجد جبلًا مثل الدَّارقطنيَّ يخطِّئ البخاريَّ في حديث ما، لكن يُصوِّب حكمَ البخاريِّ في آخر مُختلَفٍ عليه بين النُّقاد.

فالإشكال أنَّ دَوافع المتأخِّرين مِمَّن ترامَوا علىٰ الصَّحيحين بالطَّعن، غالبًا ما يَكتنِفُها الانحيازُ إلىٰ المَذهبِ العَقديِّ أو التَّيار الفِكريِّ؛ يكفي الحَصيف أن يفهم هذا مِن لَحْنِ تَصريحاتِهم في حَقِّ السُّنةِ؛ فلقد سَالَت البغضاءُ مِن أقلامِهم وما تُخفِي صدورُهم أكبر!

هذه البواعث الإيديلوجيَّة هي بحَقٍّ مِن أبرزِ إشكالاتِ الفِكر الحديثِ في نَقدِه للتُّراثِ الإسلاميِّ؛ تَرىٰ الواحد من الإماميَّة يَردُّ كلَّ حديثٍ يُخالف اعتقادَه بردَّةِ الصَّحابة ﷺ ولزوم الوَصيَّة لعليٍّ ﷺ!

والإباضيَّ يضَعِّف من السُّنةِ كلَّ أصلٍ لا يجده في حَفنةِ الكُتب الَّتي ورثها من أسلافه، وآخرَ جهميًّا غالٍ في تَكذيبِ كلِّ أثرٍ يَهدم مَذهبَه في تعطيل الصِّفات؛ وذاك حَداثيٌّ سَاخطٌ علىٰ التُّراثِ وكلِّ إسلاميٍّ قديم؛ .. وهَلُمَّ جَرًّا، فيحملهم تعصُّبهم هذا للطَّائفة علىٰ تنقص قدر الشَّيخين في نقد المتون لروايتهما ما يخالف قولَهم.

وأمَّا الوجه الأخير: فإنَّ الألفاظَ نفسَها المُستعمَلة في نَقدِ «الصَّحيحين» متنافرة فيما بين الفريقين!

فبينما نجدُ تقديرًا مِن علماء الحديث والفقه للخِلافِ والمُخَالَف أثناءَ نقدهم لبعض مرويَّات الكتابين، وقَبولَهم الاحتمالَ فيها بلطيفِ العِبارات، وتخيُّرِ أنسبِ النَّقداتِ في أوجُهِ التَّعليلات، كقولِهم: هذا أشبه، وهذا أصَحُّ، وهذا خالَفه

فلان، والأرجح عندي كذا، ونحو هذه العباراتِ المُحتاطةِ؛ نُصعَق في مقابلها مِن كمٍّ شراسة ألفاظ الطّاعنين المُعاصرين، وتكذيبِهم الفجِّ للأخبار المُتَّفق علىٰ صحَّتها، بلغةٍ جازمةٍ وساخرة، مع التَّجنِّي علىٰ الشَّيخينِ بشَتَّىٰ الاتِّهاماتِ والتَّهكُّماتِ.

وكلُّ إناءٍ بما فيه يَنضح!

يقول الحجْويُّ: «الَّذين انتقدوا الصَّحيحين -كالدَّراقطنيِّ- لم يجرؤوا أن يقولوا في حديثٍ واحدٍ أنَّه مَوضوع، أو لم يقُله النَّبي ﷺ، أو قالوا في راوٍ واحدٍ من رُواتهما وضَّاع أو كذَّاب! أو أنَّه مِن أهل الإلحادِ الَّذين أسلموا كرهًا! وصاروا يكيدون للإسلام بالزِّيادة في السُّنة! كما قال هذا الزَّاعم نقلًا عن الشَّيخ عبدُه المصريِّ؛ فهذه مَقالةٌ مُخترعة، لم يجسُر أحدٌ أن يطعنَ بها في الصَّحيحين، بل ولا سمعنا أحدًا تجاسَر وقال ذلك»(١).

فكان علىٰ ما بيَّناه قبيحًا بهؤلاء المُحْدَثين أن يتذرَّعوا بنَقداتِ الأئمَّة وتعليلهم لبعض ما في «الصَّحيحين»، لتبايُن ما بينهما في المكانة والمنهج والآلةِ والأغراض.

وسيزيد انكشاف هذا التَّباين بذكر أمثلة ذلك من تعليلات الأئمَّة الأربعة لبعض أخبارهما، لكثرة ما ينقُله المُعاصرون عنهم في هذا البابِ، بعد أن تكلَّمنا إجمالًا عن أئمَّة الحديث المُتقدِّمين، لتستبين المَحجَّة علىٰ أنَّ هؤلاء الأعلام يا بُعدَهم عن عبث المُعاصرين! فأقول مُستعينًا بالله تعالىٰ:

---

(١) «الدفاع عن الصحيحين دفاع عن الإسلام» للحجوي الفاسي (ص/١١٨).

المَبحث الخامس

نقد احتجاجِ المُعاصرين على طعنِهم في أحاديث «الصَّحيحين» بالأئمَّة الأربعة

المَطلب الأوَّل
دراسة ما أعلَّه أبو حنيفة النُّعمان (ت١٥٠هـ)
وهو في «الصَّحيحين»

بلغَت أحاديث «الصَّحيحين» الَّتي يُدَّعَىٰ علىٰ أبي حنيفة طعنُه فيها سِتَّةَ أحاديث، نأخذها واحدةً تلو الأخرىٰ، لنستبين حقيقةَ دعوىٰ اتِّباعه في إنكارِ المتون إذا صحَّت أسانيدها، والمنهجَ الَّذي يُعامل به هذا الإمام مَنقولاتِ السُّنة، فنقول:

الفرع الأوَّل: دراسة ما نُسب إلىٰ أبي حنيفة إعلالُه في أحد «الصَّحيحين».

الحديث الأوَّل:

أخرج الشَّيخان عن أنس بن مالك رضي الله عنه قال: عَدا يهوديٌّ في عهدِ رسول الله ﷺ علىٰ جارية، فأخذ أوضاحًا كانت عليها، ورضخَ رأسها، فأتىٰ بها أهلُها رسولَ الله ﷺ وهي في آخر رَمق وقد أُصمتت[1]، فقال لها رسول الله ﷺ: «**مَن قَتلك؟ فلان؟**» -لغيرِ الَّذي قَتلها- فأشارت برأسها: أن لا،

(١) أي اعتُقل لسانها فلا تقدر علىٰ الكلام، انظر «النهاية» لابن الأثير (٢/ ٢٢٩).

قال: فقال لرجلٍ آخر غير الَّذي قَتلها، فأشارت: أن لا، فقال: «**ففُلان؟**» لقاتلِها، فأشارت: أن نعم، فأمرَ به رسول الله ﷺ، فرضخَ رأسَه بين حَجرين[1].

هذا الحديث ادَّعىٰ (زكريًّا أوزون)[2] و(إسماعيل الكرديُّ)[3] و(جمال البنَّا)[4] أنَّ أبا حنيفةَ رَدَّه لمُعارضتِه ما هو مَعروفٌ في الشَّرعِ من قتلِ المَقتولِ مِن غير بيِّنةٍ، وينقلون عنه أنَّه قال فيه: «**إنَّه هَذَيان**»[5]!

ومثل هذا لا يثبُت عن أبي حنيفة، حيث جاء عنه من طريقين:

الأوَّل: من طريق زكريَّا السَّاجي، عن **عصمة بن محمد**، عن العباس بن عبد العظيم، عن أبي بكر بن أبي الأسود، عن بشر بن المفضل، أنَّه سأل أبا حنيفة . . إلخ الكلام[6].

وزاد ابن عبد البرِّ في سنده مع عصمة هذا: **سعيد بن محمد بن عمرو**[7].

وكلاهما عصمة وسعيد لم أجد لهما ترجمة، والرَّاجح أنَّهما غير مَعروفين، فلا تقوم بمثلهما حجَّة.

والثَّاني: من طريق محمَّد بن عمر بن بهتة، عن أحمد بن محمَّد بن سعيد المعروف **بابن عقدة الكوفي**، عن موسىٰ بن هارون بن إسحاق، عن العبَّاس بن عبد العظيم بنفس الإسناد الأوَّل[8].

---

(١) أخرجه البخاري بهذا اللفظ في (ك: الطلاق، باب الإشارة في الطلاق والأمور، رقم:٤٩٨٩)، ومسلم في (ك: القسامة، باب: ثبوت القصاص في القتل بالحجر وغيره، رقم: ١٦٧٢).

(٢) «جناية البخاري» (ص/ ٧٤).

(٣) «نحو تفعيل قواعد نقد متن الحديث» (ص/ ٥٢).

(٤) «تجريد البخاري وسلم» (ص/ ١٦).

(٥) «تاريخ بغداد» (١٥/ ٥٣٠).

(٦) أخرجه ابن حبَّان في «المجروحين» (٣/ ٧٠).

(٧) «الانتقاء» لابن عبد البر (ص/ ١٥١).

(٨) أخرجه الخطيب في «تاريخ بغداد» (١٥/ ٥٣٣).

وابن عقدة -مع حفظِه وإكثاره من الرِّواية- قد ضَعَّفه الدَّارقطني[1]، وكان من أعلمِ النَّاس به مِمَّن أخذ عنه؛ بل رَماه بالإكثار من المناكير[2]، وقال: «لم يكنْ في الدِّينِ بالقويِّ، ولا أزيدُ علىٰ هذا»[3]؛ ومن ثَمَّ خلُص الذَّهبي إلىٰ كونه «صاحب تصانيف، علىٰ ضعفٍ فيه»[4].

والَّذي يتحرَّر عندي مِن مجموع ما قيل في ابن عقدة، من سرقة للكُتب، والأمر بالكذب وبناء الرِّواية عليه: «أنَّ الرَّجل ليس بعُمدة»[5]، وبخاصَّة فيما يُستغرَب متنه أو ينفرد به، كحال هذه الحكاية عن أبي حنيفة؛ ومِمَّا يَشهدُ لبُطلانِها: **أنَّ أحدًا من تلاميذ أبي حنيفة لم يذكرها عنه، فلذا لم يعتمدها الحَنفيَّة في كُتبِ المَذهب.**

وهذا (الكرديُّ) نفسُه، يعلمُ بطعنِ أعلامٍ من الحنفيَّة في هذه الحكايةِ ونقلها، ومع ذلك يُصرُّ علىٰ التَّهويشِ بها في كتابِه ذاك! ليصدُقَ عليه قولُ (الكوثريِّ) عقب ردِّه لهذا الهَذيان عن إمامه: «حَاشا أن يقول في حديثٍ صَحَّ عنده: هذا هَذيان؛ وهو نَزيهُ اللِّسان في مخاطبتِه للنَّاس، فكيف يقول هذا في مثل هذا الموقف؟! . . وبعدَ استذكارِ ما في سنِدِه مِن وجوهِ السُّقوط، لا تشُكُّ لحظةً أنَّ الهاذي هو مَن ينسِب الهذيانَ إليه بمثل هذا السَّند»[6].

وأمَّا عن أئمَّة الحنفيَّةِ: فليس في وَدْعِهم الاحتجاجَ بهذا الحديثِ في بابِ القَصاص ما يدلُّ علىٰ ردِّه، كما يَدَّعيه مَن لم يَدر مآخذ أقوال الفقهاء ومَناطاة أحكامهم؛ فإنَّ الحنفيَّة يُصَحِّحونه أيضًا تبعًا لأهل الحديث؛ ولكنْ مذهبُ إمامهم أنَّ القَصاص لا يكون إلَّا بالسَّيف، لأدلَّة خاصَّة مُقدَّمة عندهم في هذا الباب،

---

(١) كما في «السنن» له (٣/٣٠٧، برقم: ٢٦٣١).

(٢) «تاريخ بغداد» (٦/١٤٧).

(٣) «سؤالات السُّلمي للدارقطني» (ص/١٠٧).

(٤) «أعلام النبلاء» (١٥/ ٣٥٤).

(٥) انظر «التَّنكيل» (١/ ٣٧٣).

(٦) «تأنيب الخطيب» للكوثري (ص/١٦٠).

وهم يُخرِّجون حديث الرَّضخِ: إمَّا علىٰ النَّسخ، أي بنسخِ المُثْلَة، أو علىٰ أنَّه خاصٌّ بقُطَّاعِ الطُّرق[1].

والمُؤسِف حقًّا: أنَّ مَن ذكرتُ آنفًا مِن بعض المُعاصرين لجهلِهم بمناهجِ الأئمَّة في التَّصنيفِ، ادَّعوا أنَّ الحديث فيه إقامة للحدِّ علىٰ مُتَّهم من غير إقامة بيِّنة سوىٰ إشارة المقتولة، فتوجَّهوا بإنكار رواية الحديث الَّتي في غيرِ مَوضِعه الأصليِّ من «صحيح البخاريِّ»، وهو كتاب الطَّلاق، وشَنَّعوا علىٰ البخاريِّ ما اختارَه في ذلك الموطِن من لفظٍ مُختصَرٍ للحديث، وأنَّه يخلو مِن اعترافِ القاتل بالقتل؛ وتَجاهلوا باقي المواضِع الثَّلاثة الأخرىٰ في «صَحيحِه» الَّتي فيها ذكرُ هذا الاعتراف في نصِّ المتن!

والباعث للبخاريِّ لإخراج تلك الرِّواية النَّاقصة في كتاب الطَّلاق: عادته في ذكره تحت كلِّ بابٍ ما يَتعلَّق به مِن أحاديث تامَّة يُخرجها مناسبة لتراجمها، وإذا احتاج لحديث منها في باب آخر، فإنَّه يُخرجه فيه مقتصرا علىٰ موضع الشَّاهد منه.

وجملة الاعترافِ في الحديث قد ذَكَرها البخاريُّ في أبوابِ الحدودِ، حيث بَوَّب فيه علىٰ الحديث بِبابين: باب: «سؤال القاتل حتَّىٰ يقرَّ، والإقرار في الحدود»[2]، وباب: «إذا أقرَّ بالقتل مرَّة قُتل به»[3]؛ فلمَّا جاء إلىٰ كتاب الطَّلاق، اختصَرَ الرِّوايةَ هناك، واقتصَرَ علىٰ الشَّاهِد منها المتعلِّق بموضوع الطَّلاقِ.

والحاصل أنَّ أبا حنيفة بريء من الطَّعن في هذا الحديث، فضلًا عن ازدراءه.

---

(١) انظر «المبسوط» للسرخسي (٢٦/ ١٢٢)، و«اللُّباب» للمنبجي (٢/ ٧١١)، و«تبيين الحقائق شرح كنز الدقائق» للزَّيلعي (٦/ ١٠٦).

(٢) «صحيح البخاري» (٦/ ٢٥٢٠، برقم: ٦٤٨٢).

(٣) «صحيح البخاري» (٦/ ٢٥٢٤، برقم: ٦٤٩٠)، وانظر أيضا (٢/ ٨٤٩، باب: ما يذكر في الأشخاص والملازمة والخصومة بين المسلم واليهودي).

الحديث الثَّاني:

ادَّعىٰ (الكرديُّ)[1] و(جمال البنَّا)[2] إعلالَ أبي حنيفة لِما اتُّفق عليه من حديث عبد الله بنِ عمر رضي الله عنه في رفعِ اليدين عند الرُّكوعِ والقيام منه، وتقديمَه حديثَ ابن مسعود رضي الله عنه عليه، في قوله: «**صلَّيتُ مع النَّبي ﷺ، ومع أبي بكر، ومع عمر، فلم يرفعوا أيديهم إلَّا عند التَّكبيرة الأولىٰ في افتتاح الصَّلاة**»[3].

وهذه دعوىٰ غير صحيحة عن الإمام، فليس المَنقول عنه إلَّا أنَّه لم يكُن يَرىٰ رفع اليَدين، فإنَّه وأهلَ الكوفةِ اقتصروا علىٰ ما بَلغَهم مِن تَركِ ابن مسعودٍ رضي الله عنه للرَّفع[4]، وغيرُ لازمٍ من عدمِ عملِ العالمِ بالنَّصِ تضعيفه[5]، ولكن لم تبلغهم باقي الأحاديث في سُنيَّةِ الرَّفعِ؛ وهذا كافٍ في الاعتذارِ لأبي حنيفة عن دعوىٰ إنكارِ الحديث في ذلك.

وفي تقرير هذا العُذر له، يقول ابن تيميَّة:

«أمَّا رفعهما عند الرُّكوعِ والاعتدال مِن الرُّكوع فلم يَعرفه أكثرُ فقهاءِ الكُوفة، كإبراهيم النَّخعي، وأبي حنيفة، والثَّوري، وغيرهم، وأمَّا أكثر فقهاء الأمصار وعلماء الآثار، فإنَّهم عَرفوا ذلك، لِما استفاضت به السُّنة عن

---

(١) «نحو تفعيل نقد متن الحديث» (ص/٥٣).

(٢) «تجريد البخاري وسلم» (ص/١٦).

(٣) أخرجه الدارقطني في «سننه» (٢/ ٥٢، برقم: ١١٣٣)، والبيهقي في «السنن الكبرىٰ» (٢/ ١١٣، برقم: ٢٥٣٤)، وضعَّفه الدارقطني قائلًا: «تفرَّد به محمد بن جابر وكان ضعيفًا، عن حماد، عن إبراهيم، وغير حماد يرويه عن إبراهيم مرسلا، عن عبد الله من فعله غير مرفوع إلىٰ النبي ﷺ، وهو الصواب».

(٤) يقول ابن تيمية في «مجموع الفتاوىٰ» (٢٢/ ٢٤٨): «.. وابن مسعود لم يصرح بأن النبي ﷺ لم يرفع إلا أول مرة؛ لكنهم رأوه يصلي ولا يرفع إلا أول مرة، والإنسان قد ينسىٰ، وقد يذهل، وقد خفي علىٰ ابن مسعود التَّطبيق في الصلاة؛ فكان يصلي وإذا ركع طبَّق بين يديه كما كانوا يفعلون أول الإسلام، ثم إن التطبيق نُسخ بعد ذلك، وأُمروا بالرُّكب، وهذا لم يحفظه ابن مسعود».

(٥) وهذا الكوثريُّ -وهو المتعصِّب لأبي حنيفةَ- قد أقرَّ بصحَّةِ حديث ابن عمر، انظر «التنكيل» (٢/ ٧٧٠).

النَّبي ﷺ، كالأوزاعيِّ، والشَّافعي، وأحمد بن حنبل، وإسحاق، وأبي عبيد، وهو إحدىٰ الرِّوايتين عن مالك»[1].

الحديث الثَّالث:

ما اتَّفق عليه الشَّيخانِ من حديثِ زيدِ بن ثابت رضي الله عنه: «أنَّ رسول الله ﷺ رخَّص في العَرايا[2] في أن تُباع بخَرصِها كَيلًا»[3].

فقد زَعَم (الكرديُّ) أنَّ هذا الحديث مَرويٌّ مِن طريق زيد بن ثابت رضي الله عنه وحده، وأنَّ «أبا حنيفةَ وأصحابه ردُّوا ذلك الخبرَ، لأنَّه مُخالف للقياس، إذ هو مِن الأموالِ الرِّبَويَّة، فلا يجوز إلَّا مِثلًا بمِثلٍ، وَيحرُم فيه رِبا الفَضل، وفي بَيعهِ بالخرصِ مَظنَّة الرِّبا، وشُبهة الرِّبا تَعمل كالرِّبا، فتُوجب التَّحريم»[4].

وحديث التَّرخيصِ في العَرايا -علىٰ نقيضِ ما ادَّعاه- لم يَنفرد به زيد بن ثابت، بل هو ثابتٌ عن أبي هريرة أيضًا[5]، وغيرهما مِن أصحابِ النَّبي ﷺ[6].

ثمَّ إنَّ أبا حنيفةَ لم يرُدَّ الحديث لمخالفتِه الكتابَ والسُّنة المشهورةَ -كما هي دعوىٰ (محمَّد أبو زهرة) أيضًا[7]- فهذا الطَّحاوي وهو الأعلمُ بالمَنقولِ عن

---

(١) «مجموع الفتاوىٰ» (٢٢/٢٤٧-٢٤٨) بتصرف.

(٢) العرايا: جمع عرية، الأصْل فِيهَا أنه إِذا عرض النّخل علىٰ بيع ثَمَرهَا عريت مِنْهَا نَخْلَة أي عزلت عَن المساومة فَتلك النَّخْلَة عرية أي معراة من البيع، والمقصود بها: بيع الرُّطب في رؤوس النخل خرصا، بالتمر علىٰ وجه الأرض كيلا، فيما دون خمسة أوسق، لمن به حاجة إلىٰ أكل الرطب، ولا ثمن معه مثلا، وانظر «تفسير غريب ما في الصحيحين» للحميدي (ص/١٠٤).

(٣) أخرجه البخاري (ك: البيوع، باب: تفسير العرايا، برقم: ٢٠٨٠)، ومسلم (ك: البيوع، باب: تحريم بيع الرطب بالتمر، برقم: ١٥٣٨).

(٤) «نحو تفعيل نقد متن الحديث» (ص/٥٦).

(٥) أخرجه عنه أحمد في «المسند» (برقم: ٧٢٣٥)، وصحَّحه ابن حبان في «صحيحه» (١١/٣٧٩، برقم: ٥٠٠٦) وعن غيره.

(٦) نقله بشير بن يسار عن أصحابِ رسول الله ﷺ، في «صحيح مسلم» (ك: البيوع، باب: تحريم بيع الرطب بالتمر غلا في العرايا، برقم: ١٥٤٠).

(٧) في كتابه «أبو حنيفة» (ص/٣٢٧) حين ادَّعىٰ أنَّ أبا حنيفة وأصحابه ردُّوا هذا الحديث لمخالفته للكتاب أو السنة المشهورة.

أبي حنيفةَ ومَذهبِه يقول: «جاءت هذه الآثار عن رسولِ الله ﷺ وتَواترت في الرُّخصةِ في بَيعِ العَرايا، وقَبِلَها أهل العلمِ جميعًا، ولم يَختلفوا في صحَّةِ مَجيئها، **وتَنازعوا في تأويلِها**»[1].

فالتَّأويل الفِقهيُّ للحديث هو مَحلُّ الخِلاف بين أبي حنيفةَ والفقهاء لا صِحَّته، حيث نزعَ الحَنفيَّة بالحديثِ إلىٰ مَعنىٰ الثَّمرِ الَّذي وَهبه صاحبُه، وهو ما زال في رؤوسِ النَّخل، ثمَّ تَراجع عن هِبَتِه، لتَحرُّجِه مِن دخول المَوهوبِ له بُستانَه أو لنحوِ ذلك، فيُباح له أن يُعطِيَه بَدَله بخَرْصِه تمرًا.

واستبعدَ أبو حنيفة أن يكون المُراد بالعَرايا فيه بيعُ الرُّطبِ علىٰ رؤوسِ النَّخلِ بالتَّمر خَرْصًا[2]؛ فردَّ أن يكونَ معنىٰ التَّرخيصِ هنا داخلًا في البيوع، بل في معنىٰ الهِبَة، توفيقًا منه بين هذا الحديثِ وحديثِ النَّهيِ عن المُزابنةِ[3].

ولا شكَّ أنَّ هذا التَّأويل كلَّه مِن أبي حنيفةَ فرعٌ عن تصحيحِه الخَبر.

الحديث الرَّابع:

عن أبي هريرة ﷺ عن النَّبي ﷺ قال: «**لا تُصَرُّوا[4] الإبلَ والغنمَ، فمَن ابتاعها بعدُ فإنَّه بخير النَّظَرَيْن بعد أن يحتلِبها: إن شاءَ أمسَكَ، وإن شاء رَدَّها وصاعَ تمرٍ**»[5].

فقد نَسبَ (الكرديُّ) إلي أبي حنيفة الإعراضَ عن هذا الحديثِ[6]، و«يُبرِّر

(١) «شرح معاني الآثار» للطحاوي (٤/ ٣٠).

(٢) انظر «شرح معاني الآثار» للطحاوي (٤/ ٣١)، و«المبسوط» للسرخسي (١٢/ ١٩٣).

(٣) الَّذي فيه بيع التَّمر بالتَّمر خرصًا، انظر «شرح معاني الآثار» للطحاوي (٤/ ٣١)، و«فتح القدير» لابن الهمام (٦/ ٣٨١)، و«فتح الباري» لابن حجر (٤/ ٣٦٤).

(٤) علىٰ وزنِ (تُزكُّوا)، من التَّصرية: وهي الجمع والشَّد، ومعناها في الحديث حبس اللبن في ضروع الأنعامِ لتُباع كذلك فيغتر بها المشتري، انظر «مشارق الأنوار» (٢/ ٤٢).

(٥) أخرجه البخاري (ك: البيوع، باب: باب النهي للبائع أن لا يحفل الإبل، والبقر والغنم وكل محفلة، برقم: ٢٠٤١)، ومسلم (ك: البيوع، بابك حكم بيع المصراة، برقم: ١٥٢٤).

(٦) نسب هذا القول إلىٰ أبي حنيفة أيضًا محمد أبو زهرة في كتابه «أبو حنيفة» (ص/ ٣٢٧).

فخرُ الإسلامِ البزدويُّ الحنفيُّ عدمَ اعتمادِ الأحنافِ هذا الخبَرَ بأنَّه مُخالفٌ للقواعدِ والأصول»[1].

والحديث لم يَتفرَّد به أبو هريرة -كما أوهمه (الكرديّ) في مَعرض كلامِه- بل رواه معه ابن عمر، وأنس، وعمرو بن عوف، وأفتىٰ بمُوجِبه ابن مسعود وأبو هريرة، ولا مُخالف لهؤلاء مِن الصَّحابة، وقال به مِن التَّابعين ومَن بعدهم مَن لا يُحصىٰ عددًا، وبظاهِرِه أخَذَ جمهور الفقهاء[2].

ثمَّ الأحناف أنفسُهم لم يتَّفقوا علىٰ تركِ العَملِ به، فقد أخَذَ به زُفَر، وأبو يوسف في روايةٍ[3].

وما أُثِر عن أبي حنيفةَ تركُه لهذا لحديث، **فهو مِن جهة العَمل بظاهِره لا غير**، وقد حكىٰ ابن عبد البرِّ عن بعضِ أصحابِه أنَّ مُستند تركِه العمَلَ به كونُه مَنسوخًا[4]، والقول بنسخ الخبر فرع تصحيحِه.

يؤكِّد هذا قول الطَّحاويِّ: «ذَهبوا -يعني الحَنفيَّة- إلىٰ أنَّ ما رُوِيَ عن رسولِ الله ﷺ في ذلك مَنسوخٌ، فرُوِي عنهم هذا الكلام مُجمَلًا، ثمَّ اختُلِف عنهم مِن بَعدُ في الَّذي نَسَخَ ذلك ما هو..»[5]؛ والله أعلم.

الحديث الخامس:

أخرجَ الشَّيخان عن أبي هريرة ﷺ قال: قال رسول الله ﷺ: «**مَن أدركَ مالَه بعَيْنِه عند رجلٍ -أو إنسانٍ- قد أفلَسَ فهو أحَقُّ به مِن غيره**»[6].

---

(١) «نحو تفعيل نقد متن الحديث» (ص/٥٦).

(٢) انظر «فتح الباري» لابن حجر (٤/٣٦٤-٣٦٦)، وما نُقل في «العُتبية» عن مالكٍ ردَّ هذا الحديث قد أنكره عنه ابن عبد البرِّ في «التمهيد» (١٨/٢٠٣) قال: «هذه رواية منكرة، والصحيح عن مالك ما رواه ابن القاسم»، يعني أخذه بحديث المصراة.

(٣) انظر «فتح القدير» لابن الهمام (٦/٤٠٠)، و«البحر الرائق» لابن نجيم (٦/٥١).

(٤) «التمهيد» لابن عبد البر (١٨/٢٠١).

(٥) «شرح معاني الآثار» للطحاوي (٤/١٩).

(٦) أخرجه البخاري في (ك: الاستقراض وأداء الديون والحجر والتفليس، باب: إذا وجد ماله عند مفلس في البيع، والقرض والوديعة فهو أحق به، برقم: ٢٢٧٢)، ومسلم في (ك: المساقاة، باب: باب من أدرك ما باعه عند المشتري وقد أفلس فله الرجوع فيه، برقم: ١٥٥٩).

قال الكرديُّ: «ورَدَّ أبو حنيفة الحديث المَرويَّ عن أبي هريرة وحدِه، أنَّ رسول الله ﷺ قال . .» وذكر الحديث[1]؛ وتَبِعه علىٰ هذه الدَّعوىٰ (جمال البنَّا)[2].

ولم يَرِدْ عن أبي حنيفةَ التَّنصيصُ علىٰ ردِّ الحديث، إنَّما الوارد عنه وأصحابِه تأويلُه، وذلك أنَّ الحديث عندهم يحتملُ مَعْنَيين:

المعنىٰ الأوَّل: أن يكون استردادُ هذا المالِ بعد أن انتقلت مِلكيَّتُه إلىٰ الَّذي أفلسَ بعدُ؛ فهذا المعنىٰ مَردودٌ عندهم، لأنَّها لم تَعُد في مِلكيَّة البائعِ حتَّىٰ يَحِقَّ له استرجاعُها بعَيْنِها.

والمعنىٰ الثَّاني: أنَّ المُفلِسَ لم يَتَملَّكِ ذلك المالَ أصلًا، فقد جاء فيه قوله: «. . فأصابَ رجلٌ **مالَه بعينِه**»، وإنَّما مالُه بعينِه يَقعُ علىٰ المَغصوبِ والعَواري والوَدائع وما أشبه ذلك، فذلك مالُه بعينِه، فهو أحقُّ به مِن سائرِ الغُرمَاء؛ أمَّا المَبيع: فلم يَبقَ بالبيعِ مِن أموالِه حقيقةً! وكان حملُ الكلامِ علىٰ الحقيقةِ أولىٰ[3].

وهذا المعنىٰ هو المُراد عند الحَنفيَّةِ مِن حديثِ أبي هريرة رضي الله عنه، توفيقًا منهم بينه وقواعدِ الباب وباقي الآثارِ فيه[4]؛ فبانَ بذا بأنَّهم يُصحِّحون الحديثَ بدليلِ تأويلِه.

---

(١) «نحو تفعيل نقد متن الحديث» (ص/٥٤).

(٢) «تجريد البخاري وسلم» (ص/١٦).

(٣) وهو ما ذهب إليه محمَّد بن الحسن -أحدُ صاحِبَي أبي حنيفة- في كتابه «الحجَّة علىٰ أهل المدينة» (٢/٧١٦)، وانظر «شرح معاني الآثار» للطحاوي (٤/١٦٥)، و«الغرَّة المنيفة» لأبي حفص الغزنوي (ص/٩٩).

(٤) مِن الأحاديث التي يحتجون بها في هذا الباب مما يعضد المعنىٰ الثاني للحديث دون الأول: ما ذكره البدر العيني في «البناية شرح الهداية» (١١/١٢٨) قال:
«أبو هريرة رضي الله عنه رَوىٰ أيضًا عن النَّبي ﷺ قال: «أيُّما رجل باع سلعةً فأدركها عند رجل قد أفلس فهو ماله بين غرمائه»، أخرجه الدارقطني، فاختلفت الرِّواية، وذلك يوجب وهنًا في الحديث علىٰ ما عُرف.
فإن قلتَ: في إسناده ابن عيَّاش، وهو ضعيف! قلتُ: قد وثَّقه أحمد، وقد احتج بالحديث الخصَّاف والرَّازي.
=

بيدَ أنَّ المعنىٰ الأوَّل الَّذي استبعدوه، قد جاء التَّأكيد عليه في ألفاظٍ أخرىٰ صحيحةٍ للحديث ورَدَ فيها لفظ (البيع) صراحةً، بمعنىٰ أنَّ المَتاعَ خَرَج مِن البائع إلىٰ مُلكِ المُشتري الغارِم حَقيقةً، فأذِنَ النَّبي ﷺ للبائِع أن يُعيدَ تملُّكَه بعينِه إذا أفلَس المُشتَرِي، كما في قوله ﷺ مثلًا: «**أيمُّا رجلٍ باعَ مَتاعًا، فأفلسَ الَّذي ابتاعَه منه، ولم يَقبِض الَّذي باعَه مِن ثمنِه شيئًا، فوَجَده بعينِه، فهو أحقُّ به**»[1].

وظنِّي بأبي حنيفةَ أن لو وقفَ علىٰ مثلِ هذه الرِّواياتِ الصَّحيحِة سندًا، والصَّريحة دلالةً علىٰ هذا المعنىٰ، لتَركَ قولَه الآخر، ولأذعَنَ لسنَّةِ نَبيِّه ﷺ دونما تَردُّدٍ؛ وهذا عينُ ما ظنَّه الطَّحاويُّ بإمامِه؛ فبعد أن رَجعَ الطَّحاويُّ عن القولِ بمَذهبِ إمامِه أبي حنيفةَ في هذه المسألة، قال في تقريرٍ له يَصلُح مثالًا لحُسنِ التَّجرُّدِ للحقِّ وتركِ التَّعصُّب للأشياخِ:

«.. وقد كُنَّا نقول في هذا الحديث: إنَّ قول رسول الله ﷺ فيه: «.. **فوَجَد رجلٌ مالَه بعينِه**»: أنَّ ذلك قد يحتملُ أن يكون أُريدَ به الودائعُ والعَواري، وأشباههما الَّتي مَلَك واجِدها قائمٌ فيها، ليست الأشياء المَبيعات الَّتي ليست لواجِدها حينئذٍ، وإنَّما هي أشياء قد كانت له، فزالَ مُلكه عنها، كما يقول أبو حنيفة وأصحابه في ذلك.

وقد كان بعض النَّاس مِمَّن يذهب في ذلك مَذهب مالك ومَن تابعه، علىٰ قولِه في ذلك، يحتجُّ علينا في ذلك[2]، وكُنَّا لا نرىٰ ذلك حُجَّةً له علينا في خلافِنا إيَّاه الَّذي ذَكرنا، لانقطاعِ هذا الحديث ..».

= فإن قلتَ: قال الدَّارقطني: لا يثبت هذا الحديث عن الزُّهري مسندا، وإنما هو مرسل! قلتُ: المرسل عندنا حجَّة».

(١) أخرجه أبو داود في «سننه» (ك: البيوع، باب: في الرجل يفلس فيجد الرجل متاعه بعينه عنده، برقم: ٣٥٢٢)، والدارقطني في «سننه» (برقم: ٢٩٠٢)، والبيهقي في «سنن الكبرىٰ» (٦/٧٨-٧٩)، وصحَّحه ابن التُّركماني في «الجوهر النقي» (٦/٤٧)، والألباني في «إرواء الغليل» (٥/٢٧٢).

(٢) وذكَرَ الحديثَ بلفظه الآخر: «أيُّما رجلٍ باعَ متاعًا ..».

ثمَّ أقرَّ بأنَّه استدرَكَ علىٰ ما كان قاله آنفًا، بما حُدِّث به مِن هذا الحديثِ مَوصولًا مِن الثِّقاتِ، فقال: «.. فقَوِيَ بذلك هذا الحديث في قلوبِنا، لمَّا اتصَّل لنا إسناده عن رسولِ الله ﷺ كما قد ذَكرنا .. فلم يَسَع عندنا خِلافُ هذا الحديث لِمن بَلَغه، ووَقَف عليه مِن هذه الوجوهِ المَقبولةِ خلافه، ورجعنا في هذه المعاني المَرويَّة فيه إلىٰ ما كان مالِكٌ يقولُه فيها، وعَذَرنا مَن خالَفَها في خلافِه إيَّاها، **إنمَّا كان ذلك منه لأنَّها لم تَتَّصل به هذا الاتِّصال، ولو اتَّصَلَت به هذا الاتِّصال، وقامَت عنده كمِثلِ ما قامت عندنا: لمَا خالَفَها، ولرَجَع إليها وقال بها**»[١].

الحديث السادس:

أخرج البخاريُّ عن أبي جحيفة قال: قلت لعليٍّ رضي الله عنه: هل عندكم شيءٌ مِن الوَحيِ إلَّا ما في كتابِ الله؟ قال: «لا والَّذي فَلَق الحَبَّة، وبَرَأ النَّسمة، ما أعلمُه إلَّا فهمًا يُعطيه الله رجلًا في القرآن، وما في هذه الصَّحيفة»، قلتُ: وما في الصَّحيفة؟ قال: «العَقل، وفكاكُ الأَسِير، **وأنْ لا يُقتَل مسلمٌ بكافرٍ**»[٢].

قال (محمَّد الغزاليُّ): «أبو حنيفة يَرىٰ أن مَن قاتَلَنا مِن أفرادِ الكُفَّار قاتلناه، فإنْ قُتل فإلىٰ حيث ألْقَت، أمَّا مَن له ذِمَّة وعهدٌ، فقاتِلُه يُقتَصُّ منه، ومِن ثَمَّ رَفَضَ حديثَ: «**لا يُقتَل مسلمٌ في كافر**»، مع صِحَّةِ سندِه، لأنَّ المَتن مَعلول بمخالفتِه للنَّصِ القرآنيِّ»[٣].

قلت: لم يَرفُض أبو حنيفة هذا الحديث، ولا أعَلَّ متنَه بمخالفةِ القرآن كما ادَّعىٰ الغَزاليُّ؛ وإنَّما حملَه أبو حنيفة وأصحابُه علىٰ السِّياقِ الآخر لحديث عليٍّ رضي الله عنه: «.. **لا يُقتَل مؤمنٌ بكافر، ولا ذو عهدٍ في عهدِه**»[٤]، فإنَّ هذه الرِّواية

---

(١) «شرح مشكل الآثار» (١٢/ ١٧-١٩).

(٢) أخرجه البخاري في (ك: الديات، باب: لا يقتل مسلم بكافر، رقم: ٦٩١٥).

(٣) «السُّنة النبوية بين أهل الفقه وأهل الحديث» (ص/ ٢٤-٢٥).

(٤) أخرجه أبو داود في (ك: الديات، باب: باب أيقاد المسلم بالكافر، رقم: ٤٥٣٠)، والنسائي في (ك: القسامة، باب القود بين الأحرار والمماليك في النفس، رقم: ٤٧٣٥) بإسناد صحيح.

أَتَمُّ مِن الأولىٰ، وهي عندهم علىٰ «التَّقديم والتَّأخيرِ في المعنىٰ: أي لا يَقتل مؤمنٌ ولا ذو عهدٍ في عهدِه بكافرٍ؛ فيكون الكافر المُراد بذلك هو: الكافر غير ذي العَهد»[1].

فالمُراد -إذن- بالكافر: الحَربيُّ، لأنَّ الكافر عندهم متىٰ أُطلِق، يَنصرِفُ إلىٰ الحربيِّ عادةً وعُرْفًا، فصَرَفوا الحديث إليه، توفيقًا بينه وبين عمومات القرآن، وما يَروُونَه أيضًا مِن آثارٍ في هذا الباب، كحديث جابر ﷺ: «**أنَّ النَّبيَّ ﷺ قَادَ مُسْلِمًا بِذِمِّيٍّ، وقال: أنا أَحَقُّ مَن وَفَىٰ بِذِمَّتِهِ**»[2].

فهذه جملةُ الأحاديث المَشهورة الَّتي ادُّعِي علىٰ أبي حنيفةَ إنكارها، وهي في «الصَّحيحين» أو أحدِهما، قد لاحَت براءتُه عن دعوىٰ إنكارِ متونها، ولله الحمد.

الفرع الثَّاني: عدم صحة المَقولة المَنسوبة إلىٰ أبي حنيفة في عرضِ الحديث علىٰ القرآن.

ولا يصحُّ استدلال المُعاصرين بما يُنسَب إلىٰ أبي حنيفة في كتابِ «العالم والمُتعلِّم» مِن تقرير طويل في ضرورة عرضِ الأحاديثِ علىٰ القرآنِ، فإنَّ الكتابَ مَطعون النِّسبةِ إليه[3].

ومَعلومٌ تعظيم أبي حنيفة ﷺ للحديثِ النَّبويِّ واحتجاجه به، بل «أصحاب أبي حنيفة مُجمعون علىٰ أنَّ مذهبَ أبي حنيفة أنَّ ضعيفَ الحديث عنده أوْلىٰ مِن

---

(١) «شرح مشكل الآثار» للطحاوي (٣/٢٧٧).

(٢) «الحجة علىٰ أهل المدينة» لمحمد بن الحسن (٤/٣٣٩)، وانظر «بدائع الصنائع» للكاساني (٧/٢٣٧)، و«الاختيار لتعليل المختار» لأبي الفضل الحنفي (٥/٢٧)، و«فتح القدير» للكمال ابن الهمام (١٠/٢١٩).

(٣) ذكره النَّديم في «فهرسته» (ص/٢٥١) وحاجي خليفة في «كشف الظنون» (٢/١٤٣٧)، وقد درس محمد الخميس في كتابه «أصول الدِّين عند الإمام أبي حنيفة» (ص/١٤١) نسبته إلىٰ الإمام أبي حنيفة، وخلُص إلىٰ عدم ثبوته إسناديًا عنه، وإنَّما هي أمال وأقوال جُمعت ونسبت إليه فيما بعد لا تُدرىٰ صحَّتها.
ومن ثمَّ يخطئ من يعتمد علىٰ الكتاب لنسبة مذهبٍ إلىٰ أبي حنيفة، كما فعله علي الخضر في رسالته «الموازنة بين منهج الحنفية ومنهج المحدثين» (ص/٤٩٠-٤٩١).

القياس والرَّأي! وعلىٰ ذلك بَنىٰ مَذهبَه؛ كما قَدَّم حديثَ القهقهةِ -مع ضعفِه- علىٰ القياسِ والرَّأي»[1]؛ وإن كان قد خولِف مِن الجمهور في منعِه تخصيصَ الآحادِ لعامِّ القرآن، لاعتبارِه إيَّاه نسخًا، والظَّني عنده لا ينسخ القطعيَّ[2].

وأمَّا تلك القواعد الَّتي يوردها بعض الحنفيَّة فهي مِن اختراعِ عيسىٰ بن أبان (ت٢٢١هـ)[3]، فهو مَن أصَّلَ لوجوبِ عرضِ الصِّحاحِ علىٰ القرآن[4]، وأنَّه يُردُّ منها فيما تَعُمُّ به البَلوىٰ، وقام باستخلاصِ ما يُؤيِّد ذلك مِن بعضِ فتاوىٰ أبي حنيفة وصَاحِبَيه أبي يوسف ومحمَّد الشَّيباني، «وهو كذِبٌ عليه، وعلىٰ أبي يوسف ومحمَّد، فلم يَقُل ذلك أحدٌ منهم البتَّة»[5]؛ ومع ذلك اغترَّ بها بعض الحنفيَّة كأبي الحسن الكرخي[6].

وبهذا نكون قد أنهينا ما يَتعلَّق بأبي حنيفة؛ وعلىٰ نفسِ هذا المَهيعِ نمشي في تفحُّصِ ما نُسب إلىٰ مالكٍ من الطَّعنِ في بعض أحاديث «الصَّحيحين»، فنقول:

---

(١) «إعلام الموقعين» (١/ ٦١).

(٢) انظر تفصيل الأدلة الفريقين في «إرشاد الفحول» للشوكاني (١/ ٣٨٧).

(٣) عيسىٰ بن أبان بن صدقة، قاض من كبار الحنفية، كان عفيفا، وسريعا بإنفاذِ الحكم، وولي القضاء بالبصرة عشر سنين، من كتبه (إثبات القياس) و(الجامع في الفقه)، توفي سنة (٢٢١هـ)، انظر «الجواهر المضية» (١/ ١٠٤).

(٤) انظر «المعتمد» لأبي الحسين البصري (١/ ١٥٤).

(٥) «مختصر الصواعق المرسلة» لابن القيم (ص/ ٦٠٧).

(٦) انظر «المبسوط» للسرخسي (١/ ٣٦٤-٣٦٧) و«كشف الأسرار» للعلاء البخاري (٣/ ٨).

المَطلب الثَّاني
دراسة ما أعلَّه مالك بن أنس (ت ١٧٩هـ) وهو في «الصَّحيحين»

الحديث الأوَّل:

روىٰ الشَّيخان من طريقِ مالكٍ نفسِه، عن أبي الزِّناد، عن الأعرج، عن أبي هريرة رضي الله عنه قال: إنَّ رسول الله ﷺ قال: «**إذا شرب الكلب في إناء أحدكم، فليغسله سبعًا**»[١].

فقد نقلَ (الكرديُّ)[٢]و(جمال البنَّا)[٣] عن أبي إسحاق الشَّاطبي (ت٧٩٠هـ) ردَّ مالكٍ لهذا الحديث[٤]؛ وذلك أنَّ تلميذه ابنُ القاسم (ت١٩١هـ) سُئِل عنه: «هل كان يَقول بغسلِ الإناءِ سبعَ مرَّاتٍ إذا وَلغ الكلبُ في الإناءِ في اللَّبن وفي الماء؟ فقال: قال مالك: قد جاء هذا الحديث، وما أدري ما حقيقتُه، قال: وكأنَّه كان يَرىٰ أنَّ الكلبَ كأنَّه مِن أهلِ البيتِ، وليس كغيرِه من السِّباع.

وكان يقول: إن كان يُغسَل ففي الماء وحده، وكان يُضعِّفه . .»[٥].

---

(١) أخرجه البخاري في (ك: الوضوء، باب: الماء الذي يغسل به شعر الإنسان، برقم: ١٧٢)، ومسلم في (ك: الطهارة، باب: حكم ولوغ الكلب، برقم: ٢٧٩).

(٢) «تفعيل نقد متن الحديث» (ص/٥٧).

(٣) «تجريد البخاري ومسلم» (ص/١٧).

(٤) «الموافقات» للشاطبي (٣/١٩٦).

(٥) «المدونة» (١/١١٥).

قلت: ليس في كلامِ ابنِ القاسم رَدُّ مَالكٍ للحديث، بل الثَّابت عنه كما في بعض الرِّواياتِ تصحيحُه إيَّاه؛ إنَّما الخلاف عن مالكٍ في وجه تأويلِه، لِما في ظاهره من إشكال علىٰ بعض الأصول.

ومردُّ ذلك: إلىٰ أنَّ الحديث دَلَّ علىٰ وجوبِ غسلِ الإناء مِن ولوغِ الكلبِ فيه، ومُقتضىٰ هذا أنَّ لُعابَه نَجسٌ، والقرآن دَلَّ علىٰ حِلِّ صيدِ الكلبِ، بدون غسلِ موضعِ العَضِّ، مع أنَّ لُعابَه مُختلطٌ بالحيوان المَصِيد، ومُقتضىٰ هذا أنَّ لُعابَ الكلبِ طاهرٌ.

وقد نَصَّ مالكٌ علىٰ هذا السَّببِ بقوله: «لا أدري ما حقيقته .. يُؤكل صيدُه، فكيف يُكرَه لعابُه؟»[1].

من هنا جاءت رواية ابن القاسمِ عنه بطهارةِ سُؤرِ الكلبِ، ممَّا يعني أنَّ الحكم الَّذي لم يَأخُذ به مالكٌ مِن الحديث: **هو نجاسة الكلب فقط -علىٰ المَشهورِ مِن قولِه- لا أنَّه ينكر الحديث؛ بل يأخذ بالغسلِ فيه علىٰ وجهِ الاستحبابِ، وأمَّا الأمرُ بعَددِ الغَسلاتِ فتَعَبدٌ مَحضٌ عنده لا لعِلَّة**[2].

يقول ابن رُشد الجدُّ: «واختَلَف قول مالك في الحديثِ الواردِ في الكلب، فمرَّةً حملَه علىٰ عمومِه في جميعِ الكلابِ، ومرَّةً رآه في الكلبِ الَّذي لم يُؤذن في اتِّخاذه، وتفرقة ابن الماجشون بين البدَوِيِّ والحضريِّ قولٌ ثالث»[3].

فيظهر جليًّا مِن أقوالِ مالكٍ وأصحابِه خُلوُّها مِن إنكارِ الحديثِ[4]، والاختلاف بينهم كامن في تحديدِ المسلكِ الأرجحِ لدَفعِ ما يبدو مِن تعارضٍ بينه وبين آية صيدِ الكلب، وهذا -لا شكَّ- فرعٌ عن قولِهم بصحَّتِه.

---

(١) «المدونة» (١/١١٦).

(٢) يقول ابن عبد البر في «الاستذكار» (١/٢٠٦): «مذهب مالك عند أصحابه اليوم: أنَّ الكلب طاهر، وأنَّ الإناء يُغسل منه سبعًا عبادةً، ولا يُهرق شيء مما ولغ فيه غير الماء وحده، ليسارة مئونته».

(٣) «المقدمات الممهدات» (١/٨٩)، وانظر «الجامع» لابن يونس الصقلي (١/٨٧).

(٤) وقد نقل الخلاف في هذه المسألة عن مالك أيضًا: القاسم بن سلام (ت٢٢٤هـ) في كتابه «الطهور» (ص/٢٧٠) ولم يذكر عنه قولًا بتضعيفِ الحديث فيها.

لكن يبقىٰ الإشكالُ فيما نقله ابن القاسم عن مالكٍ قوله عنه: «.. وكان يُضعِّفه»! وبها تَشبَّث مَن نَسبَ إلىٰ مالكٍ طعنَه في الحديث؛ ومن يُقلِّب كُتَب مُحقِّقي المالكيَّة، يجدُ جمهورَهم يَدفعون هذا المعنىٰ المُتبادَر إلىٰ بعضِ الأذهانِ أن يكون مُرادًا لإمامِهم.

ترىٰ مثالَ هذا الدَّفعِ في قولِ القاضي عِياض (ت٥٤٤هـ): «الأشبهُ عندي أنْ يُريدَ به الوجوبَ، كما نَحا إليه القَابِسيُّ، ويدلُّ عليه: تخصيصُه (الماءَ) بذلك، وأنَّه أعْظَمَ إراقةَ الطَّعام؛ ولا حُجَّة لِمن قالَ: إنَّه ضَعَّف الحديثَ بقوله: «ولا أدري ما حَقيقتُه»، فليسَ في هذا ما يَرُدُّه، ولعلَّ المُراد: ما حقيقةُ مَعناه، وحكمةُ الله في هذه العبادة»[1].

وأبو عمران الفاسيّ (ت٤٣٠هـ)[2] وإن نَحىٰ إلىٰ احتمالِ قصدِ مالكٍ بتلك العبارة تضعيفَ الحديث حقيقةً[3]، فقد تَعقَّبه ابنُ رشدٍ الجدُّ (ت٥٢٠هـ) في هذا الاحتمالِ وأبطله[4].

والصَّحيحُ أنَّ سَبَب تركِ مالكٍ للأخذِ بظاهرِ هذا الخبرِ راجعٌ لِما تَقرَّر عنده مِن طهارةِ لُعابِ الكلبِ في ظاهرِ القرآن[5]، لكن لم يُختلَف عنه أنَّه يقول بمَشروعيَّةِ غسلِ إناءِ الماءِ لهذا الحديثِ بالذَّاتِ[6] -كما أشرنا إليه- وهو عنده للنَّدبِ، لاعتبارِه مخالفةَ ظاهرِه للأصلِ القرآنيِّ، فكان بمثابةِ الصَّارِف للأمرِ مِن الوُجوب إلىٰ الاستحبابِ.

---

(١) «التنبيهات المستنبطة» للقاضي عياض السبتي (١/٣٨-٤٠).

(٢) ولعله أول من جعل احتمال تقصد تضعيف مالكٍ للحديث احتمالًا واردًا علىٰ كلامه فيما وقفتُ عليه، كما في «الجامع لمسائل المدونة (١/ ٨٥) لابن يونس، وهو من أعلام فقهاء المالكية في المغرب، انظر ترجمته في «سير أعلام النبلاء» (١٧/ ٥٤٥) للذهبي، و«الصِّلة» لابن بشكوال (١/ ٥٧٧).

(٣) كما نقله عنه ابن يونس في «الجامع لمسائل المدونة» (١/ ٨٦).

(٤) «المقدِّمات الممهِّدات» لابن رشد (١/ ٩١)، وقد ذكر احتمال تضعيف مالك الحديث غيره من أعلام المذهب، لكن أبطلوه، كخويز منداد في «الجامع» لابن يونس (١/ ٨٥)، والباجي في «المنتقىٰ» (١/ ٧٣)، وأبي بكر ابن العربي في «أحكام القرآن» (٣/ ٤٤٣).

(٥) «الموافقات» (٣/ ٢١).

(٦) انظر «المنتقىٰ» للباجي (١/ ٧٣).

وفي تقريرِ هذا الموقف من مالكٍ، يقول أبو العبَّاس اليَزْلِيتي -المشهور بحُلُولو- (تبعد ٨٩٥هـ): «أمَّا مسألة الولوغ: فلم يُسقِط فيه العملَ بالخبرِ، بل حَمَل الأمرَ فيه علىٰ النَّدبِ، لمُعارضته للقياس[1]، فهو مِن بابِ الجمعِ بين الدَّليلين، لا مِن بابِ تقديمِ القِياس»[2].

الحديث الثَّاني:

أخرج الشَّيخان مِن حديثِ ابن عمر رضي الله عنه، أنَّ رسول الله ﷺ قال: **«المُتبَايِعانِ كلٌّ واحدٍ منهما بالخيار علىٰ صاحبِه، ما لم يَتفرَّقا، إلَّا بيع الخِيار»**[3].

فينقُل ابن القاسم عن شيخِه مَالك قوله: «البَيعُ كلامٌ، فإذا أَوْجَبا البيعَ بالكلامِ، وَجَبَ البيع، ولم يكُن لأحدِهما أن يَمتنعَ ممَّا قد لَزِمه»[4].

وبيان المُخالفة عند مالكٍ في هذا: مَنعُ تَعليقِ البيعِ علىٰ الجهالةِ، وهذا الحديث قد أثبتَ خيارَ المجلسِ، والمَجلسُ مَجهولُ المدَّةِ مِن وجهةِ نَظرِ مالكٍ، وعليه قال عَقِب الحديث: «ليسَ لهذا عندنا حَدٌّ مَعروف، ولا أمرٌ مَعمولٌ به فيه»[5].

يقول الشَّاطبي في شرحِ هذا عن مالكٍ: «.. إشارةٌ إلىٰ أنَّ المجلس مَجهول المدَّة، ولو شرَطَ أحدُ الخيارَ مُدَّةً مجهولةً لبطَلَ إجماعًا؛ فكيف يَثبتُ

---

(١) المقصود بالقياس هنا: القواعد والأصول المقررة شرعًا، لا القياس بمفهومه الأصوليّ، وهو إطلاق مستعمل عند كثير من العلماء، انظر «أصول فقه الإمام مالك - أدلته النقلية» لعبد الرحمن الشعلان (٢/٧٩٣).

(٢) «التوضيح في شرح التنقيح» لحلولو (ص/٣٣٣).

(٣) أخرجه البخاري في عدة مواضع من «صحيحه»، منها في (ك: البيوع، باب: البيعان بالخيار ما لم يتفرقا، برقم: ٢١١١)، ومسلم في (ك: البيوع، باب: ثبوت خيار المجلس للمتبايعين، برقم: ١٥٣١).

(٤) «المدونة» (٣/٢٢٢)، وانظر «الموطأ» (ك: البيوع، باب: بيع الخيار، ٢/٦٧١).

(٥) «المدونة» (٣/٢٢٢)، وانظر «الموطأ» (ك: البيوع، باب: بيع الخيار، ٢/٦٧١).

بالشَّرعِ حكمٌ لا يجوز شرطًا بالشَّرع؟[1] فقد رَجَع إلىٰ أصلٍ إجماعيٍّ؛ وأيضًا فإنَّ قاعدةَ الغَرَر والجهالةِ قطعيَّة، وهي تُعارض هذا الحديث الظَّنيَّ»[2].

فتوهَّمَ (الكرديُّ) و(جمال البنَّا)[3] مِن هذا الكلامِ للشَّاطبيِّ، أنَّ مالكًا طَعَنَ في صِحَّةِ هذا الحديثِ! وليس في عبارة الشَّاطِبيِّ ما يُفيد ذلك، «إنَّما أرادَ به أنَّه لو كان هذا أمرًا مَعمولًا به، لتشاغل النَّاس بتحديدِ هذا المجلسِ، وتوقيتِ لزومِ البَيعِ»[4].

والغلَط علىٰ مالكٍ في هذا الحديث قَديم، بَلَغ بابنِ أبي ذئبٍ (ت١٥٨هـ) أن قال في مالكٍ حين بلغه تركه له: «يُستَتَاب، وإلَّا ضُرِبت عُنُقه!»؛ فتصدَّىٰ له أحمد بن حنبل (ت٢٤١هـ) بقوله: «مَالكٌ لم يُرِد الحديثَ، ولكنْ تَأوَّلَه علىٰ غير ذلك»[5].

هذا؛ وليس في أصحابِ مالكٍ مَن يطعنُ في ثبوتِ الحديث، ومُحصَّل مُدافعاتهم لظاهرِه لا يخرجُ عن مَسْلَكين: إمَّا القول بنسخِه[6]، أو تأويلهِ علىٰ مَعنىٰ الافتراقِ بالأقوالِ، وأنَّ المُتَبايِعين فيه بمَعنىٰ المُتَساوِمَين[7].

---

(١) هذا النص اقتبسه الشاطبي إلىٰ هنا من كلام ابن العربي في كتابه «القبس» (ص/٨٤٥).

(٢) «الموافقات» (٣/١٩٧).

ومِن أظهرِ الأدلَّة الَّتي تحول دون العمل بالحديث عند المالكيَّة: قوله تعالىٰ: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَوۡفُواْ بِٱلۡعُقُودِۚ﴾ [المَائدة: ١]، والعقد هو الإيجاب والقبول، والأمر علىٰ الوجوب، وخيار المجلسِ يوجب ترك الوفاءِ بالعقدِ، لأنَّ له عندهم أن يرجعَ في البيع بعد ما أنعمَ ما لم يفترَّقا.

وأمَّا القياس: فإنَّهم قالوا: عقدٌ معاوضة، فلم يكن لخيارِ المجلسِ فيه أثرٌ، أصلُه سائرُ العقود، مثل النِّكاح، والكِتابة، والخلع، والرُّهون، والصُّلح علىٰ دم العَمد.

(٣) «تجريد البخاري وسلم» (ص/١٧).

(٤) «شرح التلقين» للمازري (٢/٥٢٢).

(٥) «المعرفة والتاريخ» للفسوي (١/٦٨٦).

(٦) انظر «المقدمات الممهدات (٢/٩٦)، وأشار المازري في «شرح التَّلقين» (٢/٥٢١) أنَّ مالكًا أشار إلىٰ هذه الطريقة في «الموطَّأ» (ك: البيوع، باب: بيع الخيار، ٢/٦٧١).

(٧) انظر «التنبيهات المستنبطة» للقاضي عياض (٣/١٢٦٣)، و«بداية المجتهد» (٣/١٨٨).

يقول المَازَرِيُّ (ت٥٣٦هـ): «وقد سَلكَ أصحابُنا هاتين الطَّريقتين . . »[١]، وكِلا المَسْلَكين فَرعٌ عن تَصحيحِهم للخَبر.

علىٰ أنَّ المَازريَّ اجترَأَ علىٰ مخالفةِ أساطينِ مَذهبِه في موقفِهم مِن العملِ بظاهرِ الحديث، فكان يقول: «الإنصافُ يَمنع مِن أن يكون تَركُ حكمِ مَسألةٍ مِن النَّبيِّ ﷺ مِن كلامٍ أورَده مُختصًّا بها، مُعلَّقًا حُكمُها مِن كلامٍ آخرَ قصدُه بيانُ مَعانٍ أُخَرَ لا تدخل هذه المسألة فيها إلاَّ بحكمِ العَرض، أو الاتِّفاقِ، أو دعوىٰ عمومٍ بَعُدَ ادِّعاؤُه، وجميعُ ما أوردناه عن أصحابِ هذه الطَّريقة هذا شأنُهم فيه»[٢].

وأَفْيَدُ منه موقف ابنِ رشدٍ الحفيد (ت٥٢٠هـ) من تركِ أئمَّته للعمل بظاهر هذا الحديث، حيث قال: «أمَّا أصحابُ مالكٍ، فاعتمدوا في ذلك علىٰ ظواهر سَمعيَّة، وعلىٰ القياس؛ فلمَّا قيل لهم: إنَّ الظَّواهر الَّتي تَحتجُّون بها يُخصِّصها الحديث المذكور، فلم يبقَ لكم في مقابلةِ الحديثِ إلَّا القياس، فيلزَمُكم علىٰ هذا أن تكونوا مِمَّن يَرىٰ تغليبَ القياسِ علىٰ الأثَر، **وذلك مَذهبٌ مَهجورٌ عند المَالكيَّة** . . ؛ فأجابوا عن ذلك: **بأنَّ هذا ليس مِن بابِ رَدِّ الحديثِ بالقياسِ ولا تَغليبٍ، وإنَّما هو مِن بابِ تأويلِه وصَرفِه عن ظاهرِه**»[٣].

الحديث الثَّالث:

أخرج الشَّيخان مِن حديث عائشة ﵂، أنَّ رسول الله ﷺ قال: «**مَن ماتَ وعليه صيامٌ، صامَ عنه وَليُّه**»[٤].

---

(١) «شرح التَّلقين» للمازري (٢/ ٥٢١)

(٢) «شرح التلقين» (٢/ ٥٢٤).

(٣) «بداية المجتهد» لابن رشد الحفيد (٣/ ١٨٨).

(٤) أخرجه البخاري في (ك: الصوم، باب: من مات وعليه صوم، برقم: ١٩٥٢)، ومسلم (ك: الصيام، باب: قضاء الصيامِ عن الميت، برقم: ١١٤٧).

وأخرج مسلم من حديث ابن عبَّاس ﷺ، أنَّ رجلًا جاءَ إلىٰ النَّبي ﷺ فقال: يا رسول الله، إنَّ أُمِّي ماتَت، وعليها صومُ شهرٍ، أفأقضِيه عنها؟ فقال: **«لو كانَ علىٰ أمِّك دَيْنٌ، أكُنتَ قاضيه عنها؟»** قال: نعم، قال: **«فدَيْنُ الله أحَقُّ أن يُقضَىٰ»**[1].

فهذان -كالحديثِ السَّابق- تَوَهَّم (الكرديُّ)[2] و(جمال البنَّا)[3] مِن كلام للشَّاطبي[4] أنَّ مالكًا يُعِلُّهما، لمنافاتِهما للأصلِ القرآنيِّ الكُليِّ: ﴿أَلَّا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ﴾ [النجم: ٣٨].

وبالرُّجوعِ إلىٰ كلامِ مالكٍ نفسِه، نجده يذكر في هذا الباب بَلاغًا عن ابنِ عمر ﷺ سُئِل فيه: هل يَصوم أحَدٌ عن أحَدٍ، أو يُصَلِّي أحَدٌ عن أحَدٍ؟ فقال: «لا يَصومُ أحَدٌ عن أحَدٍ، ولا يُصلِّي أحَدٌ عن أحدٍ»[5]؛ فقال مَالك: «وَهذا أمرٌ مُجتَمع عليه عندنا»[6].

فأين ذِكرُ حديثِ عائشة أو ابن عبَّاسٍ في كلامِ مالكٍ؟! غايةُ ما في النَّص

(١) رواه مسلم في (ك: الصيام، باب قضاء الصيام عن الميت، برقم: ١١٤٨).

(٢) «نحو تفعيل قواعد نقد متن الحديث» (ص/٥٨).

(٣) «تجريد البخاري وسلم» (ص/١٨)، وزاد البنَّا أنَّ أحمد بن حنبل استنكره أيضًا، ونقل ذلك عن الذَّهبي في «أعلام النبلاء» (٦/ ١٠) قال: «.. وقد قال أحمد بن حنبل مرَّة -يعني في عبيد الله بن أبي جعفر راوي حديث عائشة هذا-: ليس بالقوي، واستنكر له حديثًا ثابتًا في (الصَّحيحين) في مَن مات وعليه صوم، صام عنه وليه» اهـ.

قلت: عبيد الله بن أبي جعفر جمهور النُّقاد علىٰ توثيقه، وأحمد نفسُه ورد عنه توثيقه كما في «العلل ومعرفة الرجال» برواية المروذي (١/ ٦٤).

أما عن نسبة استنكار الحديث إلىٰ أحمد فهي غريبة! والمعروف عن أحمد تصحيحه إيَّاه كما في «التلخيص الحبير» لابن حجر (٣/ ١٤٦٣)، علىٰ أنه قد صرفه عن إطلاقه إلىٰ صوم النذر كما نقله عنه أبو داود في «السنن» (٢/ ٣١٥) وغيره.

(٤) «الموافقات» للشاطبي (٣/ ١٩٨).

(٥) «الموطأ» برواية يحيىٰ الليثي (ص/٣٠٣).

(٦) التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد (٩/ ٢٧).

مَنعُ الصِّيام عن الميِّت بدلالةِ الأصلِ القرآنيِّ العامِّ، مُستصحِبًا إجماعَ أهلِ المدينةِ علىٰ أنَّه لا يُصلِّي أحدٌ عن أحدٍ، ولا يَصوم أحَدٌ عن أحَدٍ[1].

فأمَّا نقلُ مالكٍ لهذا الإجماع: فنقرُّ بكونه الأصلَ في هذا الباب؛ إنَّما مَحلُّ الخلاف في بعضِ الحالاتِ الَّتي ورَد استثناؤها بالنَّص!

كما قال ابن عبد البرِّ: «.. أمَّا الصَّلاة: فإجماعٌ مِن العلماء أنَّه لا يُصلي أحَدٌ عن أحدٍ فرضًا عليه مِن الصَّلاة ولا سُنَّة ولا تَطوُّعًا، لا عن حَيٍّ ولا عن ميِّت، وكذلك الصِّيام عن الحيِّ، لا يُجزِئ صومُ أحدٍ في حياتِه عن أحَدٍ، وهذا كلُّه إجماعٌ لا خلاف فيه؛ **وأمَّا مَن ماتَ وعليه صيامٌ: فهذا مَوضع اختلف فيه العلماء قديمًا وحديثًا ..**»[2].

ثمَّ قولُ مالكٍ بعد بلاغِه عن ابن عمر: «ولم أسمع أنَّ أحدًا من أصحابِ رسول الله ﷺ ولا مِن التَّابعين بالمدينة أنَّ أحدًا منهم أمر أحدًا قطُّ يصوم عن أحدٍ، ولا يصلِّي أحدٌ عن أحدٍ، وإنَّما يفعل ذلك كلُّ إنسانٍ لنفسِه، ولا يَتأدَّىٰ مِن أحدٍ»[3].

فليس في هذا الكلامِ ما يدلُّ علىٰ أنَّ إجماعَ أهل المدينةِ واقعٌ علىٰ تركِ حديثِ عائشة بخصوصِه -كما فهِمَه بعضُ المالكيَّة[4]- إنَّما هذا من مالكٍ توكيدٌ لأصلِه السَّالف: «لا يُصلِّي أحدٌ عن أحدٍ ..».

فمالكٌ نَفَىٰ عِلمَه أنَّ أحَدًا مِن سَلَفِ المدينةِ قال بمَشروعيَّة الصِّيام عن المَيِّت، وعدمُ علمِ مالكٍ بذلك لا يَستلزم نفيَ القائل به في الواقع، فقد ورد عن سعيد بن المُسَيِّب، وهو أحد فقهاء المدينة السَّبعة[5]!

---

(١) ذكر الطاهر ابن عاشور في «كشف المغطىٰ» (ص/١٦٨) أنه نُقل عن مالك قال: «ما سمعت أحدًا من الصحابة والتابعين بالمدينة أفتىٰ بما روته عائشة وابن عباس»، ولم أجد هذا القول في المصادر الأصلية لأقول مالك وأصحابه بعد بحثي فيها.

(٢) «الاستذكار» (٣/ ٣٤٠).

(٣) «الموطأ» لمالك برواية أبي مصعب الزهري (١/ ٣٢٣)، ورواية القعنبي (برقم: ٥٢٤).

(٤) انظر «المفهم» لأبي العباس القرطبي (٣/ ٢٠٩).

(٥) نقله عنه ابن حزم في «المحلىٰ» (٤/ ٤٢٦)، وانظر «عمدة القاري» للعيني (١١/ ٥٩).

ومثلُ هذا قد وقَع لمالكٍ في مَسائلٍ أخرىٰ، حَكَم فيها بمُقتضىٰ عدمِ بلوغِه مَن عَمِل بخبرٍ ما؛ ويتَّضِح بعدُ بأنَّه قد قال بمُوجبه عَددٌ مِن الصَّحابةِ ومَن بعدهم، فيُتعَقَّب مالكٌ في ذلك[1].

الشَّاهد عندي مِن هذا: أنَّ هذا التَّصرُّف الأصوليَّ مِن مالكٍ لا يَقتضي بلوغَ حَدِيثَا عائشة وابن عبَّاس إليه مِن وجهٍ تقوم به الحُجَّة[2]؛ وهو ما مَال إليه الدَّاودي (ت٣٠٧هـ) في قوله: «لعلَّ مالكًا لم يبلُغه هذا الحديث، أو ضَعَّفه لما في سَنَدِه مِن الخلاف»[3].

هذا الاحتمال إذن واردٌ عليه، لا يوجد ما يَقطع بخلافِه، ومالكٌ علىٰ إمامتِه في السُّنَن لم يُحِط بكلِّ السُّنة، فكم مِن مَسألةٍ أفتىٰ فيها بخلافِ حديثٍ لم يبلُغه، قد عُلِمت صِحَّتُه عند غيره[4].

ثمَّ علىٰ فَرضِ عِلمِ مالكٍ بهذين الحَديثين: فليس يَعني تكذيبَه لهما بحالٍ! فهؤلاء مِن بعده أصحابُه وأتباعُ مَذهبِه لم يَذهَب أحَدٌ منهم إلىٰ مخالفةِ أهلِ

---

(١) من أمثلة ذلك -ممَّا هو قريبٌ جدًّا من مسألتِنا- ما تراه من تعقُّبِ بعضِ العلماء مالكًا في قوله: «لا يحجُّ أحدٌ عن أحدٍ»، قال ابن حجر في «فتح الباري» (١١/ ٥٨٥): «.. وفيها تُعقِّب علىٰ ما نُقل عن مالكٍ .. واحتجَّ بأنَّه لم يبلغه عن أحدٍ من أهلِ دارِ الهجرة منذ زمن رسول الله ﷺ أنَّه حجَّ عن أحدٍ، ولا أمر به، ولا أذِن فيه، فيُقال لِمن قلَّد: قد بلَغ ذلك غيره، وهذا الزُّهري معدودٌ في فقهاءِ أهلِ المدينة ..».

وكذا مثال رجوعه عن فتواه بعدم المسح علىٰ الخفين للمُقيم بدعوىٰ عدم علمه بمن فعل ذلك من أهل العلم بالمدينة، ثم رجوعه عن تلك الفتوىٰ بعد ثبوت من فعل ذلك منهم، انظر «البيان والتحصيل» (١/ ٨٤)، و«أصول فقه الإمام مالك - أدلته النقلية» (٢/ ٨٧٧-٨٧٩).

(٢) ويغلب علىٰ الظَّن أن لو بلغه ذلك من وجهٍ صحيح لكان ذكره ولم يقتصر في هذا الباب علىٰ بلاغ ابن عمر من قوله، كما ذكر حديث الخثعميَّة في جواز الحجِّ عن الوالدِ العاجز، ثم تركِه العملَ بظاهرِه، مع إخراجه له في «الموطأ» (١/ ٣٥٩)، وكذا حديث «البيِّعان بالخيار»، ليُنبِّه علىٰ أنَّ تركَه له كان عن علمٍ به، وأنَّه ترك العمل بظاهره لِما هو أرجح دلالةً منه.

(٣) «التوضيح» لابن الملقن (١٣/ ٣٨٨).

(٤) انظر بعض أمثلة ذلك في «المسالك» لابن العربي (٣/ ٥٣٧)، و«شرح صحيح البخاري» لابن بطال (٤/ ٣٩٨)، وشرح الزرقاني علىٰ «مختصر خليل» (٢/ ٥٠٢).

الحديثِ في تَصحيحِه[1]، بل أقوالُهم دائرةٌ فيه بين القولِ بنَسْخِه[2]، أو القولِ بتَأويلِه علىٰ ما يُوافق الأصول[3]؛ والله أعلم.

الحديث الرَّابع:

روىٰ الشَّيخان من حديث رافع بن خديج رضي الله عنه قال: **«كُنَّا مع النَّبي ﷺ بذي الحليفة، فأصاب النَّاس جوعٌ، وأصَبْنا إبِلًا وغَنمًا، وكان النَّبي ﷺ في أُخْرَيات النَّاس، فعَجَّلوا فنَصبوا القدور، فأمَرَ بالقدورِ فأُكفِئت»**[4].

فقد ذَكَرَ (الكُرديُّ)[5] و(جمال البنَّا)[6] هذا الحديث في جملةِ ما ردَّه مالكٌ وهو في «الصَّحِيحين»، مُعتَمدين علىٰ قولِ الشَّاطبي: «أنكرَ مالكٌ حديثَ إكفاءِ القُدور الَّتي طُبِخت مِن الإبلِ والغَنم قبل القسمِ، تَعويلًا علىٰ أصلِ رَفعِ الحَرجِ، الَّذي يُعبَّر عنه بالمصالحِ المُرسلَة، فأجازَ أكلَ الطَّعام قبل القَسم لمِن احتاجَ إليه، قاله ابن العَربيُّ»[7].

وعند الرُّجوعِ إلىٰ كلامِ مالكٍ في المسألة، لا نجد له إنكارًا للحديث!

---

(١) يقول البيهقي كما في مختصر «الخلافيات» (٣/ ٧٠): «لا أعلم خلافًا بين أهل الحديث في صحتها» اهـ، ولذا فإني أرىٰ أن ما جزمَ به د. الحسين ألحيَّان في كتابه «منهج الاستدلال بالسنة في المذهب المالكي» (٢/ ٨٦١) -تبعا للشاطبي في «الموافقات» (٣/ ٢٢)- من أن مالكًا ضعَّف حديث عائشة بالأصل القرآني الكلي غير دقيق.

(٢) «شرح صحيح البخاري» لابن بطال (٤/ ١٠٠).

(٣) بحمله علىٰ أن يُفعل ما ينوب منابَ الصَّوم مِن الصَّدقة والدُّعاء، انظر «الذخيرة» للقرافي (٢/ ٥٢٤) و«المُفهم» للقرطبي (٣/ ٢٠٩)، وانظر «الإشراف علىٰ نكت مسائل الخلاف» لعبد الوهاب البغدادي (١/ ٤٤٦)، و«إكمال المعلم» للقاضي عياض (٤/ ١٠٤).

(٤) أخرجه البخاري (ك: الجهاد والسير، باب: ما يكره من ذبح الإبل والغنم في المغانم، برقم: ٢٩١٠)، ومسلم (ك: الأضاحي، باب: جواز الذبح بكل ما أنهر الدم إلا السن والظفر وسائر العظام، برقم: ١٩٦٨).

(٥) «نحو تفعيل نقد متن الحديث» (ص/ ٥٨).

(٦) «تجريد البخاري وسلم» (ص/ ١٨).

(٧) «الموافقات» (٣/ ١٩٨).

ولا نَقل عنه تلاميذه شيئًا من ذلك، غايةُ ما في «الموَّطإ» تجويزُ الأكلِ مِن الغنيمةِ قبل القِسمة للجيشِ في دار الحرب، **بقيْدِ الحاجةِ وبقدرِها**.

ونصُّ كلامِ مالك قوله:

«لا أرَىٰ بأسًا أن يأكُل المسلمون إذا دَخلوا أرضَ العدوِّ مِن طعامهم ما وجدوا مِن ذلك كلِّه قبل أن يَقَع في المقاسم، وأنا أرَىٰ الإبلَ والبقرَ والغَنَم بمنزلةِ الطَّعام، يأكل منه المسلمون إذا دَخلوا أرضَ العَدوِّ، كما يأكلون مِن الطَّعام، ولو أنَّ ذلكَ لا يُؤكَل حتَّىٰ يَحضُر النَّاس المَقاسم، ويُقسَم بينهم **أضَرَّ ذلك بالجيوش**، فلا أرىٰ بأسًا بما أُكِل مِن ذلك كلِّه **علىٰ وجهِ المَعروفِ**، ولا أرَىٰ أن يَدَّخِر أحدٌ من ذلك شيئًا يَرجع به إلىٰ أهله»[(١)].

فأين ردُّ مالكٍ لحديثِ رافع؟!

والَّذي يشهد لقولِ مالك في هذه التَّفصيل قولُ ابنِ عمر رضي الله عنه: «كُنَّا نُصِيبُ في مَغازِينا العسلَ والعنبَ، فنأكله ولا نَرفعُه»[(٢)]؛ يقول ابن حجر: «أي ولا نحمِلُه علىٰ سَبيلِ الادِّخار، أو: ولا نَرفَعُه إلىٰ مُتولِّي أمرَ الغنيمة، أو إلىٰ النَّبي ﷺ، ولا نَستأذنه في أكلِه، اكتفاءً بما سَبَق منه مِن الإذن»[(٣)].

فهذا قولُ مالكٍ له وجهه القويُّ مِن جِهة النَّقلِ والتَّعليل، وليس في حديثِ رافعٍ ما يُناقضه، ولا ما يَدلُّ علىٰ النَّهيِ عن الأكلِ مِن الغنيمةِ قبل القسم مُطلقًا، ولا صُرِّح فيه بالعِلَّة من إهراقِ القدورِ أصلًا حتَّىٰ يعارَضَ به فتوىٰ مالك.

ومِن ثَمَّ اختلفَ المالكيَّة في تحديدِ العِلَّة في الحديثِ علىٰ أقوال:

منها: أنَّهم كانوا قد انتَهوا إلىٰ دارِ الإسلام، وهو المَحلُّ الَّذي لا يجوز فيه الأكلُ مِن مالِ الغَنيمة المُشتركة، وإنَّما مُباحٌ الأكلُ منها قبل القِسمة في دارِ الحرب[(٤)].

---

(١) «الموطأ» برواية يحيىٰ الليثي (٢/ ٤٥١).

(٢) أخرجه البخاري (ك: الجهاد، باب: ما يصيب من الطعام في أرض الحرب، برقم: ٢٩٨٤).

(٣) «فتح الباري» (٦/ ٢٥٦).

(٤) ذكره القاضي عياض في «إكمال المعلم» (٦/ ٤٢١)، ورجَّحه النَّووي في «شرحه علىٰ مسلم» (١٣/ ١٢٦).

وقيل: أنَّ الصَّحابة أرادوا الأكلَ ممَّا نَهبوه مِن أُناسٍ في أرضِ العَدوِّ مُتأوِّلين لضرورةِ الجوعِ، فزَجَرهم النَّبي ﷺ عن هذا التَّأويل، وليس لأنَّهم أكلوه قبل القِسمة[1].

وقيل في تعليلِ إهراقِ النَّبي ﷺ غيرُ ذلك[2]، وليس فيها ما يُعارض كلامَ مالكٍ بفضلِ الله.

فعندي أنَّ الشَّاطبيَّ وَهِم في دعواه إنكارَ مَالكٍ للحديث، وتعليل ذلك بمُعارضةِ المصلحةِ اجتهادٌ منه.

وقد لاحظنا أنَّ إسنادَ الشَّاطبيِّ لِما ادَّعاه علىٰ مالكٍ كان إلىٰ ابنِ العَربيِّ (ت٥٤٣هـ)، فلمَّا رَجعتُ إلىٰ كلامِ الأخير في شرحِه لـ «المُوطَّأ»، وجدته ينقُل تجويزَ مالكٍ للأكلِ مِن الغنيمةِ قبل القِسمة **بقيْدِ الحاجةِ دون ادِّخارٍ!** وهو عَينُ ما قرَّرناه آنفًا مِن كلامِ مالكٍ!

يؤيِّد ذلك: المقصدَ الَّذي لأجله نقل ابنِ العَربيِّ هذه الفتوىٰ مِن مالكٍ، حيث استعملها للرَّد علىٰ مَن يُجوِّزُ الأكلَ مِن الغنيمة قبل القِسمة مُطلقًا مِن غير قَيْدٍ، وقرَّر أنَّ ما أفتىٰ به مالك في هذه المسألةِ، هو مِن دلائلِ المَصلحةِ الَّتي تميَّز بها[3]؛ والله تعالىٰ أعلم.

الحديث الخامس:

أخرجَ مسلمٌ عن أبي أيُّوب الأنصاري ﷺ، أنَّ رسول الله ﷺ قال: «**مَن صامَ رمضانَ، ثمَّ أتبعَه سِتًّا مِن شوَّال، كان كصيامِ الدَّهرِ**»[4].

---

(١) ذكره القاضي عياض في «إكمال المعلم» (٦/ ٤٢١)، وعنه ابن حجر في «فتح الباري» (٩/ ٦٢٦)، ويقوِّي هذا المعنىٰ مُرادًا للحديث: ما ذكره رجلٌ من الأنصارِ قال: خرجنا مع رسول الله ﷺ في سفرٍ، فأصاب النَّاس حاجةٌ شديدةٌ وجهد، وأصابوا غنمًا فانتهبوها، فإنَّ قدورنا لتغلي إذ جاء رسول الله ﷺ يمشي علىٰ قوسِه، فأكفأ قدورَنا بقوسِه، ثمَّ جعلَ يرمل اللَّحم بالتُّراب، ثمَّ قال: «إنَّ النُّهبة ليست بأحلَّ من الميتة»؛ أخرجه أبو داود في «السُّنن» (رقم: ٢٤٠٥)، وجوَّد إسناده ابن حجر في «الفتح» (٩/ ٦٢٦).

(٢) انظر «شرح النووي علىٰ صحيح مسلم» (١٣/ ١٢٦).

(٣) «القبس» لابن العربي (٢/ ٦٠٥-٦٠٦).

(٤) أخرجه مسلم (ك: الصيام، باب: استحباب صوم ستة أيام من شوال اتباعا لرمضان، برقم: ١١٦٤).

فقد ذكر (الكرديُّ)[1]، و(جمال البنَّا)[2] أنَّ مالكًا لم يَعمل بهذا الحديث، وعَدُّوا ذلك مَطعنًا منه فيه، بل غَلا بعضُ مُتعجِّلةِ الصُّحفِيِّين حتَّىٰ ادَّعوا بِدعيَّةَ العملِ ما فيه، لترْكِ مالكٍ له[3].

وليست نسبةُ التَّركِ إلىٰ مالكٍ بصحيحةٍ بهذا الإطلاقِ المُتوهَّم، ولم يَثبُت عنه طَعنٌ صريحٌ في هذا الحديث، والَّذي في «مُوطَّئِه» فيما نَقَله عنه يحيَىٰ اللَّيثي قال: «سمعتُ مالكًا يقول في صيام ستَّة أيامٍ بعدَ الفطر من رمضان: إنَّه لم يرَ أحدًا مِن أهلِ العلمِ والفقه يَصومُها، ولم يَبلُغني ذلك عن أحَدٍ من السَّلَف، وإنَّ أهلَ العلمِ يَكرهون ذلك، ويَخافون بِدعتَه، وأن يُلحِقَ برمضان ما ليس منه أهلُ الجهالةِ والجفاءِ لو رَأوا في ذلك رُخصةً عند أهلِ العِلمِ، ورَأوهم يَعملون ذلك»[4].

وهؤلاء أعلمُ النَّاسِ بمذهبِ مالكٍ، قد حملوا كلامَه هذا علىٰ ثلاثِ مَحاملٍ، تخلو ثلاثتُها مِن تعليلٍ للحديث:

المَحمل الأوَّل: أنَّ مالكًا قاله لأنَّه لم يبلغه الحديث:

وهذا ما نقله المازريُّ عن بعضِ الشُّيوخ، قالوا: «لعلَّ الحديث لم يبلغ مالكًا»[5].

وهو احتمال تَردَّد ابن عبدِ البَرِّ في الرُّكونِ إليه، فقال: «لم يبلغ مالكًا حديثُ أبي أيوب، علىٰ أنَّه حديث مدنيٌّ، والإحاطة بعلم الخاصَّة لا سبيل إليه . . »؛ ثمَّ رَجَع عن هذا الظنِّ، فقال: «وما أظنُّ مالكًا جَهِل الحديثَ والله أعلم، لأنَّه حديثٌ مَدنيٌّ، انفرَدَ به عمر بن ثابت، وقد قيل إنَّه رَوىٰ عنه مالك، ولولا عِلمُه به ما أنكَرَه، وأظنُّ الشَّيخ عمر بن ثابت لم يكُن عنده مِمَّن يُعتَمَد عليه، وقد تَرَك

(١) «نحو تفعيل نقد متن الحديث» (ص/٥٩).

(٢) «تجريد البخاري وسلم» (ص/١٨).

(٣) منهم (جميل خيَّاط) في جريدة الوطن الكويتية عدد ٢٥٦٧ بتاريخ ١٤٢٨/٩/٢٨هـ، وقلَّده في ذلك كاتب آخر يسمىٰ (نجيب عصام يماني)، في جريدة عكاظ السعودية عدد ٣٠٣٣ بتاريخ ١٧/ ١٠/ ١٤٣٠هـ.

(٤) «الموطأ» (ص/٣١١).

(٥) «التاج والإكليل» للمواق الغرناطي (٣/٣٢٩).

مالكٌ الاحتجاجَ ببعضِ ما رَوَاه عن بعضِ شيوخِه، إذا لم يثِق بحفظِه ببعضِ ما رواه».

ثـمَّ عـاد مرَّةً أخرىٰ لاحتمالِه الأوَّل فقال: «وقد يُمكن أن يكون جهلِ الحديثَ، ولو علمه لقال به، والله أعلم»[1].

والَّذي نخلُص إليه من كلامِ ابن عبد البرِّ: أنَّ مالكًا إمَّا أنَّه لم يبلُغه حديث أبي أيُّوب، وإمَّا:

المحمل الثَّاني: أن الحديثَ بَلَغ مالكًا، لكن مِن طريقٍ ضعيفٍ:

يقول الباجيُّ: «الأصلُ في صيامِ هذه الأيَّام السِّتة: ما رواه سعد بن سعيد، عن عمر بن ثابت، عن أبي أيُّوب الأنصاري؛ وسعد بن سعيد هذا مِمَّن لا يَحتمِلُ الانفرادَ بمثلِ هذا، فلَّما ورَدَ الحديثُ علىٰ مثل هذا، ووَجَد مالكٌ علماءَ المدينةِ مُنكرين العملَ بهذا: احتاطَ بتركِه، لِئَلا يكون سَبَبًا لِما قاله»[2].

وهذا الَّذي رَجَّحه ابن رشد الحفيد[3].

المحمل الثَّالث:

أنَّ الأمر لا يتعلَّق بثبوت الحديث من عدمه عند مالك، بل هو صحيح عند مالك، وإنَّما كرِه صيامِ هذه السِّت بعد الفطر من رمضان خشيةَ إلحاقها به، وأن لا يُميِّزوا بينها وبينه، ويعتقدوا مع طولِ العهدِ فَرضِيَّتَها، سدًّا منه للذَّريعة إلىٰ ذلك[4]، وإبقاءً للعبادةِ المُقدَّرة علىٰ حَالِها غير مُختلِطةٍ بغيرها[5]؛ أمَّا للرَّجُلِ في خاصَّةِ نفسِه يصوم صومًا، فلا يكره مالكٌ له صِيامَها لهذا الحديث.

---

(١) «الاستذكار» (٣/ ٣٨٠).

(٢) «المنتقىٰ شرح الموطأ» (٢/ ٧٦) باختصار.

(٣) «بداية المجتهد» (٢/ ٧١).

(٤) تأصيل هذه المنزع الأصولي عند مالك تجده في «الموافقات» (٤/ ٤٠١-٤٠٢)، و«مجالس التذكير» لابن باديس (ص/ ٥٤).

(٥) وهذا مَسلك قويٌّ معتبر عند الأصوليِّين، وابن قيم الجوزية مع استماتتِه في تصحيح هذا الحديث، والرَّدِّ علىٰ مَن لم يأخُذ بمُقتضاه: اعترفَ بقوَّةِ هذا المحمل من مالكٍ، وجِدَّته في النَّظر الفقهي، كما في كتابه «تهذيب سُنن أبي داود» (٧/ ٦٨).

يقول القاضي عياض: «يُحتمَل أنَّ كراهةَ ما كرِه مِن ذلك وأخبرَ أنَّه غير مَعمول به: اتِّصالُ هذه الأيَّام برمضان إلَّا فضل يوم الفِطر، فأمَّا لو كان صومُها في شوَّال مِن غير تَعيينٍ ولا اتِّصالٍ، أو مُبادرةٍ ليوم الفطر: فلا، وهو ظاهرُ كلامه بقولِه: في صِيامِ ستَّة أيام بعد الفطر»[1].

ومِن ثمَّ يحتمل الأمر أنَّ مالكًا حَمَل حرف (مِن) في قولة ﷺ: «مِن شوَّال» علىٰ الابتداء لا التَّبعيض، أي أنَّها تُصام في أي أيَّام من أيَّام الشُّهور ابتداءً من شوَّال، وذلك أنَّ مالكًا لم يجد من أهل المدينة ولا بلغه عن أحدٍ من السَّلف مَن كان يتحرَّىٰ صيامها في شوَّال؛ فضلًا عمَّا رأىٰ في ذلك من مفسدة الابتداع.

وهذا ما انتصر له ابن العربي في قوله: «كره علماء الدِّين أن تُصام الأيَّام السِّتة الَّتي قال النَّبي ﷺ فيها: «مَن صام رمضان وستًّا من شوال، فكأنَّما صام الدَّهر كلَّه» متَّصلةً برمضان، مخافةَ أن يَعتقد أهل الجهالة أنَّها من رمضان.

ورأوا أنَّ صومَها من ذي القعدة إلىٰ شعبان أفضل؛ لأنَّ المقصود منها حاصلٌ بتضعيف الحسنة بعشرة أمثالها متىٰ فُعلت؛ بل صومها في الأشهر الحُرم وفي شعبان أفضل؛ ومن اعتقد أن صومها مخصوص بثاني يوم العيد فهو مبتدع سالكٌ سَنن أهل الكتاب في الزِّيادات»[2].

وعلىٰ هذا المحملِ مَشىٰ مشهور مذهب المالكيَّة في فهمِ مَوقفِ إمامنا مِن صيامِ السِّت مِن شوَّال[3]: أنَّها مكروهة من غير أن يُرَدَّ الحديث فيها؛ يَشهدُ لهم بذلكَ تَصريحُ مُطرِّف بنِ عبد الله[4] عن مالكٍ، قال: «إنمَّا كرِه صومَها لِئلَّا يُلحِقَ

---

(١) «إكمال المعلم بفوائد مسلم» (٤/ ١٤٠).

(٢) «أحكام القرآن» لابن العربي (١/ ١٠٩).

(٣) كما تراه في «الاستذكار» لابن عبد البر (٣/ ٣٨٠)، و«المنتقىٰ شرح الموطأ» للباجي (٢/ ٧٦)، و«النوادر والزيادات» لابن أبي زيد القيرواني (١/ ٧٨)، و«المقدمات الممهدات» لابن رشد (١/ ٢٤٣)، و«المفهم» لأبي العباس القرطبي (٣/ ٢٣٧-٢٣٨)، وغيرهم.
وهو قول الحنفيَّة أيضًا، انظر «فتح القدير» للكمال ابن الهمام (٢/ ٣٤٩).

(٤) مطرف بن عبد الله بن مطرف بن سليمان ابن يسار اليساري الهلالي، ابن أخت مالكٍ، تفقه عليه عشرين سنة! وهو ثقة في الحديث، توفي سنة (٢٢٠هـ)، انظر «ترتيب المدارك» للقاضي عياض (٣/ ١٣٣)، و«شجرة النور الزكية» لمخلوف المالكي (١/ ٨٦).

أهلُ الجاهليَّة ذلك برمضان، فأمَّا مَن يَرغبُ في ذلك لِما جاء فيه [يعني حديثَ أبي أيُّوب] فلَم يَنْهَه»[1].

وحاصل هذا المبحث: أنَّ مالكًا لم يصحَّ أنَّه ردَّ حديثًا صحيحًا أخرجه الشَّيخان بعده في «الصَّحيحين»، ولكن بصرف معناه عن ظاهره علىٰ سبيل التَّأويل.

(١) «النوادر والزيادات» للقيرواني (١/ ٧٨)، و«المنتقىٰ» للباجي (٢/ ٧٦)، والقرطبي في «تفسيره» (٢/ ٣٣٢).

المَطلب الثَّالث

دراسة ما أعلَّه الشَّافعي (ت ٢٠٤هـ) وهو في أحد «الصَّحيحين»

الحديث الأوَّل:

رَوىٰ الشَّيخان مِن طريقِ عمرو بن ميمون، عن سليمان بنِ يَسار، عن عائشة ﵂ قالت: «**كنتُ أغسِلُ الجنابةَ مِن ثوبِ النَّبي ﷺ، فيخرجُ إلىٰ الصَّلاة، وإنَّ بُقَع الماء علىٰ ثوبِه**»[١].

فأورَدَ (الكرديُّ)[٢] و(القنُّوبي)[٣] و(جمال البنَّا)[٤] كلامًا للشَّافعي علىٰ الحديث، يقول فيه: «هذا ليس بثابتٍ عن عائشة، هم يَخافون فيه غَلطَ عمرو بن ميمون، إنَّما هو رأيُ سليمان بن يَسار، كذا حَفِظه عنه الحُفَّاظ أنَّه قال: (غُسْلُه أحَبُّ إليَّ)؛ وقد رُوِيَ عن عائشة خلافُ هذا القول، ولم يَسمع سليمان -عَلِمناه- مِن عائشةَ حرفًا قَطُّ، ولو رَواه عنها كان مُرسلًا»[٥].

---

(١) أخرجه البخاري (ك: الوضوء، باب: غسل المني وفركه وغسل ما يصيب من المرأة، برقم: ٢٢٧)، ومسلم (ك: الطهارة، باب: حكم المني، برقم: ٢٨٩)، واللفظ للبخاري.

(٢) «نحو تفعيل نقد متن الحديث» (ص/ ٦٠).

(٣) «السيف الحاد» (ص/ ١٢٦)

(٤) «تجريد البخاري وسلم» (ص/ ٢٠).

(٥) «الأم» للشافعي (١/ ٧٤).

قلت: فأمَّا قولُ الشَّافعي: «لم يَسمَعْ سليمانُ -عَلِمناه- مِن عائشة حرفًا قطُّ»، فهو مِن ورَعِه في الحيطَة، فقد قيَّد كلامَه بحسبِ ما يَعلمُه من ذلك[1]؛ كما أنَّ في قولِ الشَّافعيِّ: «.. هم يَخافون فيه غلطَ ميمون»، ما يوحي بعدمِ جزمِه بذلك أيضًا.

لكن الصَّحيح سماعُ سليمان مِن عائشة ﵂ مِن وجوهٍ عدَّة، منها ما هو ما مُصرَّح به عند الشَّيخين في «صَحِيحَيْهما»[2]؛ وعليه بَوَّب ابنُ حبَّان بقوله: «ذِكرُ الخَبرِ المُدْحِضِ قولَ مَن زَعَم أنَّ سليمان بن يسار لم يَسمع هذا الخبَر مِن عائشة»[3].

وعمرو بن ميمون راويه عن سليمان -وهو مَن خاف الشَّافعي غلَطه فيه- مِن الثِّقاتِ المَشهورين[4]، قد رَواه عنه أحدَ عشرَ راويًا فيهم أئمَّةٌ كِبار[5]؛ فضلًا عن ورودِ الحديث مِن طُرقٍ أخرىٰ عن غيرِ سليمان بنِ يَسار[6].

فالحديث بهذا ثابتٌ عنه بلا رَيبٍ.

وأمَّا شُبهة احتمالِ غَلَطِ (عمرو بن ميمون)، فمبعثها: مَجيء روايةٍ عنه أنَّها فتوَى لسليمانَ؛ وهذا الاختلاف قد أجابَ عنه ابنُ حَجر بقوله: «ليس بين فَتواه وروايته تَنافٍ، وكذا لا تأثيرَ للاختلافِ في الرِّوايتين، حيث وَقَع في إحداهما أنَّ عمرو بن ميمون سألَ سليمانَ، وفي الأخرىٰ: أنَّ سليمان سأل عائشة، لأنَّ كلًّا منهما سَأل شيخَه، فحفظ بعضُ الرُّواة ما لم يحفظ بعضٌ، وكلُّهم ثِقات»[7].

---

(١) وجَزَم بنَفيِ السَّماع البزَّارُ، نقله ابن الجوزي في «التَّحقيق» (٢/١٦٢).

(٢) جاء في البخاري (برقم: ٢٢٨) بإسناده عن سليمان قال: «سمعت عائشة ..» وفي لفظ: «سألت عائشة ..»، وكذا في مسلم (برقم: ٢٨٩) عن سليمان قال: «أخبرتني عائشة ..».

(٣) «صحيح ابن حبان» (٤/٢٢٢، برقم: ١٣٨٢)، أورده فيه من طريق يزيد بن هارون.

(٤) انظر «الكاشف» للذهبي (٢/٨٩)، و«تقريب التهذيب» لابن حجر (ص/٤٢٧) وقال: «ثقة فاضل».

(٥) انظر أسمائهم في «المسند الجامع» لمحمود خليل (١٩/٣٠٠).

(٦) تجدها في «السنن» للدراقطني (١/١٢٥)، و«شرح معاني الآثار» للطحاوي (١/٥١)، و«المسند» لأبي عوانة (١/١٧٤).

(٧) «فتح الباري» (١/٣٣٤).

وأمَّا قول الشَّافعي: «وقد رُوي عن عائشة خلاف هذا القول»، فيعني به روايةَ فَرْكِ المنيِّ بدلَ غسلِه[1].

وكثيرٌ مِن الفقهاءِ آلَفوا بين الرِّوايتين، ونَفوا التَّضادَ بينهما بأوجهٍ مُتعدِّدة[2]، مِن ذلك: ما ذكره الشَّافعي نفسُه بقولِه: «إنْ جَعَلناه ثابتًا، فليس بخلافٍ لقولها: «كنتُ أفركُه مِن ثوبِ رسولِ ﷺ ثمَّ يُصلي فيه»، كما لا يكون غَسله قَدمَيْه عُمرَه، خلافًا لمسحِه علىٰ خُفَّيه يومًا مِن أيَّامه، وذلك أنَّه إذا مَسَح عَلِمنا أنَّه تُجزئ الصَّلاة بالمسحِ، وتُجزئ الصَّلاة بالغسل، وكذلك تجزئ الصَّلاة بِحَتِّه، وتجزئ الصَّلاة بغسلِه، لا أنَّ واحدًا منهما خلاف الآخر»[3].

فبانَ خطأ الشَّافعيِّ في تضعيف هذا الحديث، والشَّافعيَّة من بعده علىٰ خلاف قوله فيه.

الحديث الثَّاني:

أخرجَ مسلمٌ مِن حديثِ أنس بن مالك رضي الله عنه قال: «صَلَّيتُ خلف النَّبي ﷺ، وأبي بكر، وعمر، وعثمان، فكانوا يستفتحون بـ (الحمد لله ربِّ العالمين)، لا يذكرون (بسم الله الرَّحمن الرَّحيم) في أوَّل قراءةٍ ولا في آخرِها»[4].

فقد زعمَ (الكرديُّ)[5] أنَّ الشَّافعي ضَعَّف الحديثَ هو وعَددٌ مِن الحفَّاظ.

والحَقُّ أنَّ الشَّافعيَّ مُثبِتٌ لأصلِ الحديث، إنَّما تَكَلَّم في الجملة الأخيرة فقط: «لا يذكرون (بسم الله الرَّحمن الرَّحيم) .. إلخ»، حيث انفردَ مسلم بإخراجها مِن حديث أنسٍ بهذا اللَّفظ المُصرِّح بنفيِ قراءةِ البسملة.

---

(١) أخرجه مسلم في (ك: الطهارة، باب: حكم المني، رقم: ٢٨٨).

(٢) انظر «جامع» الترمذي (١/ ٢٠١)، و«تأويل مختلف الحديث» لابن قتيبة (ص/ ٢٥٥).

(٣) «الأم» للشافعي (١/ ٧٤).

(٤) أخرجه مسلم (ك: الصلاة، باب: حجة من قال لا يجهر بالبسملة، برقم: ٣٩٩).

(٥) «نحو تفعيل نقد متن الحديث» (ص/ ٦٠).

فأعَلَّ الشَّافعي[١] وبعضُ النُّقادِ[٢] روايةَ اللَّفظ المُصَرِّح بالبسملة، لِما رأوه مِن الأكثرينَ أنَّهم قالوا فيه: «فكانوا يَستفتحون القراءةَ بالحمدُ لله ربِّ العالمين»، مِن غيرِ تَعرُّضٍ لذكرِ البسملةِ، وعليها اقتصر البخاريُّ في «صَحيحِه»[٣].

وهؤلاء رأوا أنَّ مَن رواه باللَّفظ الزَّائدِ المَذكورِ إنَّما رواه بالمعنىٰ الَّذي وَقَع له، حيث فَهِم مِن قولِه: «كانوا يَستفتحون بالحمد لله» نفيَ البسملة، فرَوَاه علىٰ ما فهِم، ورَأوه قد أخطأَ في فهمِه، إذ المعنىٰ المُراد عندهم: أنَّ السُّورةَ الَّتي كانوا يَفتَتِحون بها هي «الفاتحة»، وليس فيه تَعرُّضٌ لذكرِ الجهرِ بالبَسملةِ[٤].

والحديث بهذه الجملة أخرجه مسلم في المُتابعات لا الأصول، وغيره مِن بعض الحُفَّاظ قد صَحَّحوا الحديث بتلك الجملة، فلم يَرَوها مُخالفةً للرِّوايةِ الأخرىٰ[٥]؛ كما أنَّ ابن حَجرٍ قد دافع علىٰ صحَّتها أيضًا، نافيًا عنها وصف

(١) «معرفة السنن والآثار» للبيهقي (٢/٣٧٩).

(٢) كالدراقطني وتبعه البيهقي كما في «السنن الكبرىٰ» (٢/٧٤)، وابن عبد البر في «التمهيد» (٢/٢٢٨).

(٣) أخرجه البخاري (ك: الصلاة، باب: ما يقال بعد التكبير، برقم: ٧٤٣)، عن أنس ﷺ بلفظ: «إن النبي ﷺ وأبا بكر، وعمر ﷺ كانوا يفتتحون الصلاة بـ (الحمد لله رب العالمين)».

(٤) انظر «التقييد والإيضاح» للعراقي (ص/١١٨).

قلت: ذهب ابن تيمية في «مجموع الفتاوىٰ» (٢٢/٤١٣) إلىٰ أنَّ حمل الافتتاح بـ (الحمدُ لله رب العالمين) علىٰ السُّورة لا الآية ممَّا تستبعده القريحة، وتمجُّه الأفهام الصحيحة، لأنَّ هذا من العلم الظَّاهر الَّذي يعرفه العام والخاص، كما يعلمون أن الفجر ركعتان، وأن الظهر أربع، وأن الركوع قبل السجود، والتشهد بعد الجلوس إلىٰ غير ذلك، فليس في نقل مثل هذا فائدة، فكيف يجوز أن نظن أن أنسًا قصد تعريفهم بهذا، وأنهم سألوه عنه؟ وإنما مثل هذا مثل من يقول: فكانوا يركعون قبل السجود، أو فكانوا يجهرون في العشاءين والفجر، ويخافتون في صلاة الظهر والعصر .. إلىٰ غير ذلك من الأدلَّة الَّتي ذكرها ابن تيمية في ردِّ هذا القول، وقد نقلها عن ابن تيمية العَينيُّ في شرحه لـ «سنن أبي داود» (٣/٤٠٣) بنفسِ عباراتِ ابن تيمية دون أن يعزوها إليه!

(٥) صحَّح الحديث بهذه الجملة في آخره: مالك في «الموطأ» (ص/٨١)، وابن خزيمة في «صحيحه» (١/١٤٩-١٥٠) من حديث حميد الطويل عن أنس بمعناه، وحسَّنه الترمذي من حديث عبد الله بن مغفل في «جامعه» (٢/١٢) وقال: «والعَمل عليه عند أكثر أهل العلم من أصحاب النبي ﷺ».

وصحَّحه أيضًا: ابن تيمية في «مجموع الفتاوىٰ» (٢٢/٤١٤)، وابن كثير في «الأحكام الكبير» (٣/٤٦)، وابن رجب في «فتح الباري» (٦/٣٨٩)، وابن عبد الهادي في «المحرر في الحديث» (١/١٨٧).

الاضطرابِ أو الإدراجِ أو الشُّذوذ[1].

فإذا سَلَّمنا لتعليلِ الشَّافعي وغيره من الحفَّاظ لهذه الجملةِ، فإنَّها بذلك تندرج في الحروف اليسيرة من «الصَّحيحين» التي تُستثنىٰ مِن تَلقِّي الأمَّة، لوقوع الخلاف فيها قديمًا بين المُعتبرين من النُّقاد؛ فلا حرج علىٰ مَن أخذَ بأحدِ القَوْلين بدليله؛ والحمد لله.

---

(١) «فتح الباري» (٢/٢٢٨).

المَطلب الرابع
دراسة ما أعلَّه أحمد بن حنبل (ت ٢٤١هـ)
وهو في أحد «الصَّحيحين»

الحديث الأوَّل:

أخرج الشَّيخان مِن حديثِ أبي هريرة رضي الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ: **«يُهلِكُ النَّاسَ هذا الحَيُّ مِن قريش»** قالوا: فما تأمرنا؟ قال: **«لو أنَّ النَّاسَ اعتزلوهم»**[1].

ذكر (الكرديُّ)[2] و(جمال البنَّا)[3] أنَّ أحمد أنكره، بدلالةِ أمرِه وَلَدَه عبد الله بالضَّربِ عليه، كما هو مُثبَتٌ في «مُسنَدِه» عقِب سَوقِ هذا الحديثِ، حيث قال عبد الله: «قال أبي في مَرَضِه الَّذي ماتَ فيه: اِضرِبْ على هذا الحديث، فإنَّه خِلافُ الأحاديث عن النَّبي ﷺ، يعني قوله: **«اِسمَعوا، وأطيعوا، واصْبِروا»**»[4].

---

(١) أخرجه البخاري (ك: المناقب، باب: علامات النبوة في الإسلام، برقم: ٣٦٠٤)، ومسلم (ك: الفتن وأشراط الساعة، باب: لا تقوم الساعة حتىٰ يمر الرجل بقبر الرجل فيتمنىٰ أن يكون مكان الميت من البلاء، برقم: ٢٩١٧).

(٢) «نحو تفعيل نقد متن الحديث» (ص/٦٣).

(٣) «تجريد البخاري وسلم» (ص/٢٠).

(٤) «المسند» لأحمد (١٣/٣٨٣، برقم: ٨٠٠٦).

- فظاهرٌ من كلامِ أحمدَ إنكارُ الجملةِ الأخيرة مِن الحديث فقط: «**لو أنَّ النَّاس اعتزلوهم**».

لكن قيل: ليس فيه تضعيفٌ للحديث! ولكن قاله منعًا لفُشوِّ ما ظاهره الخروج على الوُلاةِ[(١)]، خوفًا مِن قصورِ فهمِ بعضِ النَّاس له، فيُظنُّوا أنَّ الاعتزال معناه المُحاداة والخروج، فيَقعوا بذلك في مفاسد أشَدَّ؛ وهذا تخريجُ أحمد شاكر (ت١٣٧٧هـ) لكلامِه[(٢)]، وتبِعَه عليه بعضُ المُعاصِرين[(٣)].

وكلام أحمد يَأْبىٰ هذا التَّأويل، فإنَّه ظاهرٌ في إنكارِ متنِه، فقد نَصَّ علىٰ كونِه مُخالفًا لِما تَظافرت به السُّنةِ مِن الأمرِ بالسَّمع، والطَّاعة، ولزومِ الجماعةِ، وتركِ الشُّذوذ والانفرادِ؛ فأيُّ محلٍّ للاجتهاد في صرفِ كلامِه عن معناه مع نَصِّه علىٰ مُرادِه؟!

ومِمَّا يَشهد علىٰ أنَّه يُعِلُّ الحديث حقيقةً: صَريحُ ما نقله عنه تلميذُه المَرُّوذي (ت٢٧٥هـ) من نَبْزه للحديث بقولِه: «هو حديثٌ رَديءٌ أُرَاه، هؤلاء المعتزلة يَحتجُّون به، يعني في تَرْكِ حضورِ الجُمعة»[(٤)]؛ فلو كان الحديث صحيحًا عند أحمد، ما كان أبعَدَه أن يَصِفَه بالرَّديء[(٥)]!

نعم؛ لا يَمنع مِن تعليلِه إيَّاه أن يمسَحه مِن «مُسنَده» لِما يخاف أيضًا مِن

---

(١) يقول ابن حجر في «الفتح» (١/ ٢٢٥): «وممَّن كره التحديث ببعضٍ دون بعضٍ: أحمد في الأحاديث التي ظاهرها الخروج علىٰ السلطان».

(٢) في تخريجه لـ «مسند أحمد» (٨/ ١١٨).

(٣) كبشير علي عمر في كتابه «منهج الإمام أحمد في إعلال الحديث» (٢/ ٩٤٧)، و(علي رضا) في «مجموع رسائله الحديثية» (٢/ ٣٨٢) وكاد يجزم به!

(٤) «الورع» لأحمد برواية أبي بكر المروذي (ص/ ٤٥)، و«المنتخب من عِلل الخلال» لابن قدامة (ص/ ١٦٣).

(٥) وهذا الذي فهمه أيضا جماعة من أهل العلم من كلام أحمد في هذا الحديث، كابن الجوزي في كتابه «كشف المشكل من حديث الصحيحين» (٣/ ٤٧١)، وابن القيم في «الفروسية» (ص/ ٢٦٦) وغيرهم.

مَفسدتِه أن يكون مَطِيَّةً لأهل الأهواء للخروجِ علىٰ الإمام؛ وإلَّا ففي «مُسندِه» أحاديث مَعلولةٌ كثيرةٌ لم يأمر بالضَّربِ عليها، إذْ لم يشتَرط هو الصِّحة[1].

فلذا تَعقَّب أحمدَ في إعلالِه لمتنِ الحديث عَددٌ من العلماء، ونفوا تعارضه مع أصل الطَّاعة، فينقُل عنهم ابن القيِّم وجهَ الحديثِ بقولِه: «..هذا في أوقاتِ الفِتَن والقِتالِ علىٰ المُلك، ولزومُ الجماعةِ في وقتِ الاتِّفاق والتِئام الكلمةِ؛ وبهذا تجتَمِعُ أحاديثُ النَّبي ﷺ الَّتي رَغَّب فيها في العُزلةِ والقعود عن القتالِ، ومَدَح فيها مَن لم يكُن مع أحدِ الطَّائفتين، وأحاديثُه الَّتي رَغَّب فيها في الجماعةِ والدُّخول مع النَّاس؛ فإنَّ هذا حالُ اجتماعِ الكلمةِ، وذاك حالُ الفتنةِ والقتالِ، والله أعلم»[2].

هذا ما أقرَّه المُحقِّقون مِن الشُرَّاح في معنىٰ الحديث[3]؛ وما خَشِيَه أحمد مِن معنىٰ الحديث أن يُؤدِّي إلىٰ مَفسدة[4] قد أثبتَ ابنُ بطَّالٍ (ت٤٤٩هـ) من معناه

(١) علىٰ خلاف ما ذهب إليه أبو موسىٰ المديني في «خصائص مسند الإمام أحمد» (ص/١٦-١٨)، حيث زعم أنَّ أحمد لم يروِ فيه إلَّا ما صحَّ عنده.

(٢) «الفروسية» لابن القيم (ص/٢٦٦).

(٣) انظر «الإفصاح» لابن هبيرة (٦/ ٤٤٤)، و«الإحكام» لابن حزم (٣/ ٣٦)، و«إكمال المعلم» للقاضي عياض (٨/ ٤٦٠)، و«كشف المشكل» لابن الجوزي (٣/ ٤٧١)، و«عمدة القاري» للعيني (١٦/ ١٣٩)، و«فتح الباري» لابن حجر (١٣/ ١٠).

(٤) وإلىٰ يومنا هذا، لايزال هذا الفهمُ للحديثِ - كما خشيه الإمام أحمد - قابعًا في عقولِ كثيرٍ من منظِّري بعضِ الأحزابِ الإسلاميَّة المناكفةِ للسُّلطةِ السِّياسية في بعض البلدان الإسلاميَّة! بله في بلدنا المغرب، وا أسَفاه! حيث اتَّخذوه وأمثالَه من الأحاديث مطيَّةً لتسويغِ نهجهم التَّصادميِّ، وذريعةً شرعيَّةً -زعموا- لإسقاطِ ما لا يرتضونه من السَّاسة ولو بالقوَّة.

فهذا مثالٌ لما أقول: مَقالٌ لأحَدِ رُوَّادِ الفكرِ في إحدىٰ الجماعاتِ الإسلامية في المغرب، عنون لها بـ«نظرات في فقه الاعتزال السياسي»، منشور بتاريخ ١٧ أكتوبر ٢٠١٥م علىٰ الموقع الرَّسمي «لجماعة العدل والإحسان»، يقول معلِّقًا علىٰ الحديث:

«.. فهذا الحديث يفتح لنا بابًا فقهيًّا عظيمًا في كيفية التَّعامل مع أنظمة الاستبداد الَّتي ما زال عُودها شديدًا، وقوَّة النَّاهضين ما زالت لم تستوِ بعد علىٰ سوقها، فيأمر الرسول ﷺ عندها بأنَّ اعتزال الظَّلمة المهلكين للأمَّة هو المفتاح، ويجب أن نلحظ أنَّ الحديث لا يدعو إلىٰ اعتزال الظَّلمة فُرادىٰ، بل يدعو إلىٰ العمل حتَّىٰ يعتزلهم النَّاس! وذلك يفترض بداهةً أنَّ هناك دعوةً وسطهم وبينهم لاعتزال مهلكي =

نقيضَ ما خَشِيَه أحمد! حيث جعله «حُجَّةً لجماعةِ الأمَّةِ في تركِ القيامِ علىٰ أئمَّة الجَور، ووجوبِ طاعتِهم، والسَّمعِ والطَّاعةِ . . وأنَّه مِنْ أقوىٰ ما يُرَدُّ به علىٰ الخوارج»(١)!

قلت: لعلَّ ما جَرَّأَ أحمدَ علىٰ تعليلِ هذا الحديث ما رآه من تَفرُّد شُعبة بن الحجَّاج (ت١٦٠هـ) بجملةِ الاعتزالِ في آخرِه، حيث جاء الحديث مِن أوجهٍ أخرىٰ صحيحةٍ ليس فيها تلك الجملة، فرآه مِن غرائب شُعبة، كما قاله ابن حَجر(٢).

لكن شُعبة قد رَواه علىٰ الوَجهين جميعًا! بجملةِ الاعتزالِ وبدونِها، وكِلا الوَجهين رواتُهما ثِقات أثبات(٣)، وهذا إن دَلَّ علىٰ شيءٍ فعلىٰ ضبطِ شُعبة للحديث علىٰ كِلا الوَجهين؛ بل الأقربُ مِن حيث الصَّنعة أنْ تكونَ روايةُ الوجهِ الَّذي بجملةِ الاعتزالِ أصحَّ مِن الَّتي بدونها(٤).

فلهذا كلِّه لم يَتردَّد البخاريُّ ومسلم في إخراج رواية شعبة بجملةِ الاعتزالِ، ليَتبيَّن غَلطُ شيخِهما أحمدَ في تعليلِه إيَّاها، والله يأجُره علىٰ اجتهادِه.

= الأمَّة، ومقاطعتهم عبر إسقاط هيبتهم في نفوس النَّاس، وتثبيت كراهيتهم وبغضهم، وهو أدنىٰ الإيمان الَّذي يكون بالتَّغيير القلبي، ويكون المقدِّمة الأولىٰ من أجل حصول التَّغيير باليد عندما يشتد ساعد المقاطعة والاعتزال والممانعة، فيلجأ عندها إلىٰ وسائل أكثر قوة واشد مضاء»!

(١) «شرح صحيح البخاري» لابن بطال (١٠/ ١٠).

(٢) ذكر هذا ابن حجر في «الفتح» (٦/ ٦١٥).

(٣) فقد شارك شعبةُ سفيانَ الثَّوريَّ وأبا عوانةَ وابنَ أبي زائدةَ في روايةِ هذا الحديث: عن سِماك، عن مالك بن ظالم، عن أبي هريرة، دون ذلك اللَّفظ.
ثمَّ رواه شعبة باللَّفظِ الزَّائد من طريقٍ آخر: عن أبي التَّياح يزيد بن حميد، عن أبي زرعة، عن أبي هريرة؛ وانظر تخريج هذين الوجهين في «المسند الجامع» (١٨/ ٣٨١)، و«المسند المصنف المعلَّل» (٣٤/ ٤٩٧).

(٤) فإن رواية مالك بن ظالم فيها اختلاف، فمرة يروىٰ عنه أنه عبد الله بن ظالم، وأخرىٰ عن مالك بن ظالم، انظر هذا الاختلاف في «تعجيل المنفعة» لابن حجر (٢/ ٢٢٥).
وقال الأزدي -كما في «ميزان الاعتدال» (٣/ ٤٢٧)- عن رواية مالك هذا عن أبي هريرة هذا الحديث: «لا يتابع عليه».

الحديث الثَّاني:

روىٰ مسلم عن عبد الله بن مسعود ﷺ أنَّ رسول الله ﷺ قال:

«ما مِن نبيٍّ بَعثه الله في أمَّةٍ قبلي، إلَّا كان له مِن أمَّتِه حواريُّون وأصحاب، يأخذون بسنَّتِه، ويقتدون بأمرِه، ثمَّ إنَّها تخلُف مِن بعدهم خُلوف، يقولون ما لا يفعلون، ويفعلون ما لا يُؤمرون، فمَن جاهدَهم بيدِه فهو مؤمن، ومَن جاهدَهم بلسانِه فهو مؤمن، ومَن جاهدهم بقلبِه فهو مؤمن، وليس وراء ذلك مِن الإيمان حبَّة خردل»[1].

فقد ذكرَ (الكرديُّ)[2] أنَّ أبا عليٍّ الجيانيَّ (ت٤٩٨هـ) نقلَ عن أحمدَ تكلَّمه في هذا الحديثِ بقولِه: «هذا الحديث غير مَحفوظ، قال: وهذا الكلام لا يُشبه كلامَ ابنِ مَسعود، وابنُ مسعود يقول: اصْبِروا حتَّىٰ تَلْقوني».

وقد أحالَ (الكرديُّ) هذا النَّقلَ إلىٰ النَّووي في شرحِه لـ «صحيح مسلم»[3]، وجهل أنَّ النَّوويَّ إنَّما أخَذَه عن عِياضٍ في شَرحِه «الإكمال»[4]، الَّذي نَقَله بدَورِه مِن كتابِ الجيَّاني حيث تَعَقَّب مُسلمَ بن الحجَّاج[5]، ومَصدر هذا النَّص عن أحمد في «مَسائل أبي داود لأحمد»!

وبرجوعنا إلىٰ هذا الأصلِ وتَركِ تلك الوَسائط، وجدنا أنَّ أبا داود يَنقُل عن شيخهِ أحمد كلامًا مُختلِفًا عمَّا نَقَلته هذه الوسائط عنه! يقول هو فيه: «سَمِعتُ أحمدَ ذكَرَ حديثًا لصالح بنِ كيسان، عن الحارثِ بن فُضيل الخَطمي، عن جعفر بنِ عبد الله بنِ الحَكم، عن عبد الرَّحمن بنِ المِسْور بنِ مخرمة، عن أبي رافعٍ، عن عبد الله بنِ مَسعود، عن النَّبي ﷺ: **«يكون أُمَراء يَقولون ما لا يَفعلون، فمَن جاهدَهم بيَدِه ..»**.

---

(١) أخرجه مسلم (ك: الإيمان، باب: كون النهي عن المنكر من الإيمان، برقم: ٥٠).

(٢) «نحو تفعيل نقد متن الحديث» (ص/٦٥).

(٣) «شرح صحيح مسلم» للنووي (٢/ ٢٨).

(٤) «إكمال المعلم» للقاضي عياض (١/ ٢٩٢).

(٥) «تقييد المهمل وتمييز المشكل» لأبي علي الجياني (٣/ ٧٧٦).

قال أحمد: جعفر هذا هو أبو عبد الحميد بن جعفر، و(الحارث بن فضيل) ليس بمَحمودِ الحديث[1]، وهذا الكلام لا يُشبه كلامَ ابنِ مسعود، ابنُ مسعود يقول: قال رسول الله ﷺ: **اصْبِروا حتَّىٰ تلقوني**»[2].

فبَانَ بهذا النَّص أنَّ كلامَ أحمد مُتَّجِهٌ إلىٰ لفظٍ آخرَ للحديث، ليس هو لفظُ مسلمٍ محلُّ البحث كما أوهَمَته عبارةُ الجيَّاني!

فالمَنكور عند أحمد هو الَّذي بلفظِ «**الأُمَراء**»، أمَّا ما في «صحيحِ مسلم» فبلفظ: «**خُلوف**»، وفَرقٌ بين اللَّفظين مِن جِهة المعنىٰ؛ فالأولىٰ قد أعلَّها أحمد لكونِ ظاهرِها بابًا للخروجِ علىٰ الوُلَاة[3]، أمَّا الَّتي في «مسلم»: فليس للأُمراءِ فيها ذِكرٌ، فـ**(الخُلوف)** جَمع خَلْف، «وهو القَرنُ بعد القَرن، واللَّاحقُ بعد السَّابق»[4]، وهذا عامٌّ في النَّاس.

وأحسَبُ أنَّ هذا القَدْر مِن البَيانِ كافٍ في نَقضِ دَعوىٰ (الكرديِّ) في نسبةِ تعليلِ هذا الحديث الَّذي بلفظِ مسلمٍ إلىٰ أحمد.

لكن يبقىٰ الإشكال في مَوضِعين مِن كلامِ أحمدَ:

الأوَّل: ذِكرُه للحديثِ الَّذي بلفظ «**الأمراء**» في «مسائلِ أبي داود له»، بنفسِ السَّنَد الَّذي أخرج به مسلم حديثَ «**الخلوف**»! مِن طريق (صالح بن كيسان)، عن (الحارث بن فضيل) إلىٰ آخر السَّند؛ مع أنِّي لم أقِف علىٰ طَريقٍ عن صالحٍ هذا

(١) وفي رواية المهنَّىٰ بن يحيىٰ عنه: «غير محفوظ الحديث»، «تهذيب التهذيب» (٢/ ٢٦٥).
وقد خالف أحمد بحكمه هذا عليه جمهور النُّقاد وقد وثَّقوه، ولا ريبَ أنَّ كلامَهم مُقدَّم علىٰ جرحِه إيَّاه مِن غير بيِّنة مفسِّرة، اللَّهم إلَّا إن كان هذا الحديث نفسَه ما اقتضىٰ تجريحه عنده! ولذلك لم يَعتبر كَلامَه فيه أحدٌ مِمَّن صنَّف في «الرِّجال» مِن المتأخِّرين بخاصَّةٍ.

(٢) «مسائل الإمام أحمد» برواية أبي داود السجستاني (ص/٤١٨)، ونقله عنه الخلَّال بنفس لفظِه في كتابه «السُّنة» (١/ ١٤٢).

(٣) وقد تُعقِّب أحمد في إنكارِه لمتنِ هذا الحديث، وبيَّنَ العلماء وجهَه الصَّحيح، منهم ابن رجبٍ في «جامع العلوم والحكم» (٢/ ٢٤٩)، وابن الصَّلاح في «صيانة صحيح مسلم» (ص/ ٢٠٩).

(٤) «المُفهم لما أشكل من صحيح مسلم» لأبي العباس القرطبي (١/ ٢٣٦).

بلفظِ «الأمراء»! فكُلُّها بلفظِ «الخلوف»[1]، وتَابعَه عليه (عبد العزيز الدَّراوَردي)[2].

أمَّا لفظ «الأمراء»: فمَرويٌّ مِن طريقِ (عبد الله بن جعفر المَخرمي)[3] عن (الحارث بن فضيل)، قال فيه: «خَوَالف أُمَراء»[4]، وهو عند أحمد في «مُسنده»، لكنْ من دونِ ذكرِ «الجهادِ» في آخرِه[5]؛ وهذا سند مَقبولٌ عند أحمد إلىٰ (الحارث بن فضيل)[6].

يتحصَّل بهذا أنَّ (الحارث بنَ فُضيل) قد ثَبَت عند أحمد أنَّه مَرويٌّ عنه بكِلا اللَّفظين: بلفظِ «الخلوف»: مِن طريق صالح بن كيسان عنه، مع جملة «المُجاهدة» في آخره؛ وبلفظِ «الأمراء الخَوالف»: مِن طريق المخرميِّ عنه، بدون جملة «المجاهدة».

---

(١) كما أخرجه أحمد نفسه في «مسنده» (٧/٣٨٧، برقم: ٤٣٧٩).
ولعلَّ هذا ما أوهمَ الجيَّاني ومن تابعه كالقاضي عياض وابن الصَّلاح والنَّووي وغيرهم أنَّ أحمد قد تكلَّم في حديث مسلم بذاته الَّذي بلفظِ «الخلوف»!

(٢) أخرجه مسلم (ك: الإيمان، باب: كون النهي عن المنكر من الإيمان، برقم: ٥٠)، والطبراني في «المعجم الكبير» (١٠/١٣، برقم: ٩٧٨٤) وابن حبان في «صحيحه» (١٤/٧٣، برقم: ٦١٩٣) لكن بلفظ «أقوام».
والدراوردي: صدوق، كان يحدث من كتب غيره فيخطئ كما في «التقريب»، ومتابعة ابن كيسان له دليل علىٰ ضبطه لهذه الرواية.

(٣) هو ثقة عند أحمد في الجملة، انظر «موسوعة أقوال الإمام أحمد في رجال الحديث وعِلله» (٢/ ٢٣٤).
وراوي هذا الحديث عنه (أبو سعيد البصري) كان أحمد يرضاه أيضًا، وهو عبد الرحمن بن عبد الله بن عبيد، مولىٰ بني هاشم، وانظر كلامه فيه في «تهذيب الكمال» (١٧/٢١٩)، وقال ابن حجر في «التَّقريب»: «صدوق ربَّما أخطأ».

(٤) أخرجه الطبراني في «المعجم الأوسط» (١/٤٣، برقم: ٩٨)، وابن بطة في «الإبانة» (١/ ٢١٢، برقم: ٥٤).

(٥) «المسند» لأحمد (٧/٤١١، برقم: ٤٤٠٢) بلفظ: «خوالف أمراء»، وكذا رواه من غير لفظ المجاهدة الطبراني في «الأوسط» (٩/ ٥٠، برقم: ٩١٠٧).

(٦) مع ما يُضمُّ إليه من متابعةٍ قاصرةٍ له أودعها «مسندَه» (٧/ ٣٧٤، برقم: ٤٣٦٣): مِن طريق عامر بن السِّمط، عن معاوية بن إسحاق، عن عطاء بن يسار، عن ابن مسعود به، ورجال هذا الإسناد ثقات، علىٰ اختلاف في سماع عطاء من ابن مسعود، وجزم أبو حاتم الرازي بعدمِه، كما في «المراسيل» لابنه (ص/١٥٦).

وغَرضي: بيانُ كونِ (ابنِ كيسان) هذا لم يُروَ عنه لفظُ «**الأمَراءِ**» أصلًا حتَّىٰ يَستنكِره عليه أحمد! وكأنَّ أحمد وَهم فيه، حيث خَلَّط في كلامِه بين روايةِ ابن كيسان وروايةِ غيرِه -والله أعلم-.

ثمَّ علىٰ التَّسليمِ بصحَّةِ لفظةِ «**الأُمراء**» عن (المَخرميِّ): فينبغي مُعارَضتها بروايةِ (صالح بن كيسان)؛ وصالحٌ هذا لوحدِه أوثقُ وأجَلُّ مِن (المخرميِّ) بدَرجاتٍ، فضلًا عن مُتابعةِ (الدَّراوردي) له في لفظه!

مِمَّا لا يَدع مجالًا للشَّكِ عندي بأنَّ زيادةَ (المخرميِّ) للفظِ «**الأمراء**» هي مِن أوهامِه، يبلُغ بها الحكمَ بالشُّذوذ، خصوصًا أنَّها تُسبِّبُ إشكالًا في معنىٰ الحديث.

والَّذي جَرَّأني علىٰ تخطِئةِ هذا الإمام الكبير قرينةٌ أخرىٰ في كلامِه تُلَوِّح بخَطَئِه:

وهو ما عنيته بالمَوضع الثَّاني مِن مُشكِل كلامِ أحمد:

حيث نَسَب حديثَ «**اصْبِروا حتَّىٰ تَلقوني**» إلىٰ روايةِ ابنِ مسعود ﷺ، وابنُ مَسعود لم تَصحَّ روايةٌ عنه بهذا اللَّفظ أصلًا! بل هي روايةُ غيرِه مِن الصَّحابةِ[1]، أمَّا ابن مسعود فقد رَوىٰ حديثَ: «**أنا فَرَطُكم علىٰ الحوضِ**»[2]؛ والله أعلم.

---

(١) وهم: أسيد بن حضير، وأنس بن مالك، وعبد الله بن زيد بن عاصم، وكعب بن عجرة، انظر رواياتهم لهذا الحديث في «المسند المصنف المعلل» (١/٣٤٤) (٣/٥٢٨) (٤/٢٢٥) (١١/٢٥٤)، ويتبيَّن أيضًا عدم رواية ابن مسعود لهذا الحديث بخلوِّ أحاديثه التي في «تحفة الأشراف» للمزِّي مِن هذا الحديث بهذا اللَّفظ الَّذي ذكره أحمد.

(٢) كما عند البخاري في (ك: الرقاق، باب: في الحوض، برقم: ٦٥٧٥)، ومسلم (ك: الفضائل، باب: إثبات حوض نبينا ﷺ وصفاته، برقم/٢٢٩٧).

وبعد؛

فبعد هذا العرض والنَّقدِ لِما استُشهِد به مِن كلامِ الأئمَّة الأربعةِ علىٰ تَعليلِ بعضِ أحاديث «الصَّحيحين»، يَتبيَّنُ أنَّ أغلبَ ما سِيق لهم من أمثلةٍ في ذلك، إنَّما هي في صَالحِ الشَّيخينِ، لم تخالفهما فيما صَحَّحاه مِن أخبارٍ؛ فلم يَثبُت عن أحدٍ من أولئك الأئمَّة المتبوعين كلامٌ فيه علىٰ وجه التَّحقيق، وإنَّما هو سوء فهمٍ للمُستشهِد المُعاصِر.

ولم أجِدَ مِمَّا أعَلَّه الأربعة مِمَّا خَرَّجه أحدُ الشَّيخينِ علىٰ وجهِ التَّحقيقِ إلَّا ثلاثة أحاديث، تَكلَّم الشَّافعيُّ في اثنين: أخطأ في الأوَّل، وتُرك فيه قوله؛ والحديث الثَّاني فيه خلاف قديم بين النُّقاد، فيخرج من حيِّز التَّلقِّي، مع أنَّ مسلمًا إنَّما أخرجه في المُتابعات لا الأصول.

وتكلَّم أحمدُ في واحدٍ، قد أثبتُّ غلَطَه فيه.

فصَوَّبتُ تصحيحَ الشَّيخين لهذه الثَّلاثة كلِّها، وجمهورُ أتباعِ مَذهبِي الشَّافعي وأحمد علىٰ قَبولِ هذه الثَّلاثة أيضًا؛ فيكون الخلاف فيها قديمًا، ثمَّ اندثر بتتابع العلماء علىٰ قبولها.

والحمد لله علىٰ ما وَّفق ويسَّر.

المَبحث السادس

الاحتجاج بتَضعيفِ المُحدِّثين المعاصرين لبعضِ أحاديثِ «الصَّحِيحَين»

المَطلب الأوَّل
المعايير المُصحِّحة لأيِّ نقدٍ مُعاصرٍ لأحاديث «الصَّحيحين»

توجَّه بعضُ المُشتغلينَ بالنَّقدِ الحديثيِّ في عصرنا إلىٰ «الصَّحيحين» ببيانِ ما ظَهر لهم من عِلَلٍ أحاديثهما، مُتمرِّسين في ذلك بقواعدِ «علم المُصطلَح»؛ قد ساروا فيها علىٰ مناهجَ مُتباينةٍ مِن حيث التَّنزيل، حتَّىٰ تَبايَنَت أحكامُهم علىٰ المَنقودِ مِن أحاديث الكِتابينِ، حسبَ تمكُّنِ كلٍّ منهم مِن آلاتِ النَّقدِ، وتمكُّنِ النَّزعةِ الفِكريَّة أو المَذهَبِيَّة من هواه.

فقد كان أبرزَ هؤلاءِ المُعاصرينَ الَّذين تَكلَّموا في بعضِ أحاديثِ «الصَّحيحين»، وأمْكَنَ أقرانهمأقرانهم مِن الصَّنعةِ الحديثيَّة، وكان لآرائِهم النَّقديَّة الوَقْعَ الأكبرَ علىٰ أبناءِ زمَنِهم ومِن جاء بعدَهم، وتُذرِّع بأقوالِهم كثيرًا مِن أربابِ النِّحَلِ الفكريَّةِ المختلفةِ في للكلام في «الصَّحيحين»: محمَّد زاهد الكَوثريُّ، ثمَّ أحمد بن الصِّديق الغُمَاري، وشقيقه عبد الله بن الصِّديق، ثمَّ محمَّد ناصر الدِّين الألباني، آخر الأربعةِ وَفاةً.

ومنعًا لأيِّ خَطلٍ مَنهجَيٍّ يُودِي بالصِّحاحِ المُتَّفق عليها، وقبل دراسة ما أعِلَّه هؤلاء المعاصرون من الصَّحيحين: وجبَ التَّنبيه إلىٰ ثلاثةِ مَعايير شَرطيَّة، لا بُدَّ لكلِّ من تعنَّىٰ النَّظر في «الصَّحيحين» أن يَعتبِر بها قبل الاستعلَانِ بحُكمِه، فأيُّ نقدٍ لم تتحقَّق فيه عُدَّ هملًا، ولم يكُن له قيمةٌ عند المُحقِّقين من أهل الحديث، وهي علىٰ النَّحو التَّالي:

المعيار الأوَّل: الانضباطُ بقواعدِ الأئمَّة المُتَقدِّمينَ في التَّعليلِ وقواعِد النَّقد؛ وهذا لا أرىٰ خلافًا عليه بين من تحقَّق علوم الحديث علىٰ أصولها.

المعيار الثَّاني: مُراعاة طريقةِ تَصنيفِ «الصَّحيحين»، ومَنهجُ الشَّيخينِ في انتقاء أحاديثهما؛ فمِن غير اللَّائقِ -مثلًا- أن يُقَدَم علىٰ تَضعيفِ ما عَلَّقه البخاريُّ في «صحيحه» بصيغةِ التَّمريضِ، أو أن يُنكِرَ عليهما ما أخرجَاه علىٰ وجهِ التَّعليل له، أو ما ذَكروا له أوجُهًا مُتباينةً إشارةً إلىٰ عِلْمِهما بالخلافِ، فيأتي مَن لا يَفهم عوائدَهما في التَّصنيفِ، ليَستدرِكَ عليهما مثلَ هذه الأمثلةِ.

المعيار الثَّالث: أن يكون تعليلُ الحديث في أحدِهما مَسبوقًا إليه مِن أحَدِ الحُفَّاظِ المتقدِّمين بعد الشَّيخين؛ وهنا نحتاج إلىٰ نوعِ تفصيلٍ لهذا الشَّرط، للتَّفريقِ بين وَجْهين مِن أوجهِ التَّعليلِ لأخبارِ «الصَّحيحين»، فنقول:

إنَّ تعليلَ المُعاصِرين لِما في «الصَّحيحين» لا يخرج عن حالَتين:

الأولىٰ: أن يُعِلَّ أحدهم أصلَ حديثٍ بتَمامِه، احتجَّ به الشَّيخان في «الصَّحيحين»، دون أن يُسبق إلىٰ ذلك مِن أحدِ الحفَّاظِ المُتقدِّمين:

فهذا مِمَّا لا يُقبل مِن صاحبِه؛ وعِلَّة ذلك: أنَّ الكِتابين قد تَلقَّت الأمَّة جملةَ أخبارهما بالقَبول؛ وليس مِن المَقبول اعتقادُ قُدرةِ أحَدِنا علىٰ استدراكِ حديثٍ بالتَّعليلِ، وقد مَرَّ علىٰ أعيُنِ أكابرِ النُّقادِ والحُفَّاظِ والفقهاءِ طيلةَ قرونٍ مُتتابعةٍ، معتقدين لمُقتضاه؛ بخلاف ما يُنازع فيه بعضُ النُّقاد، فقد بيَّنا قبلُ أنَّ ذلك مِن مَوارِدِ الاجتهادِ في التَّصحيحِ، كمَوارِدِ الاجتهادِ في الأحكامِ الفقهيَّة.

يقول ابن تيميَّة: «ما اتَّفَقَ العلماءُ علىٰ صِحَّته، فهو مثل ما اتَّفَق عليه العلماء في الأحكام، وهذا لا يكون إلَّا صِدقًا، **وجمهور مُتونِ «الصَّحيحِ» مِن هذا الضَّربِ**، وعامَّة هذه المَتون تكون مَرويَّةً عن النَّبي ﷺ مِن عِدَّة وجوهٍ، رَوَاها هذا الصَّاحِب، وهذا الصَّاحِب، مِن غير أن يَتَواطآ، ومثلُ هذا يُوجِب العِلْمَ القَطعيَّ»[1].

(١) «مجموع الفتاوىٰ» (١٨/ ٢٢).

فهؤلاءِ الَّذين يَتذَرَّعون مِن المُعاصِرينَ بقواعدِ المصطلح ليَتَسلَّطوا بها علىٰ أخبارِ «الصَّحيحين» بالإعلالِ، لشيءٍ ظهر لهم في أسانيدها، هم مخالفون بادي الرَّأي لأولئك العلماء الَّذين أخذوا عنهم تلك القواعد! فلكم أعلموهم أنَّ أحاديثَ الكِتابينِ قد جاوزَت القنطرة، وفُرِغَ مِن دراستِها، وتُلقِّيت بالتَّصديقِ لجملةِ ما فيها.

يقول العلائيُّ (ت٧٦١هـ): «إذا جَزَم المحدِّث بالخَبرِ وصَحَّحه، واطَّلع غيرُه فيه علىٰ عِلَّةٍ قادحةٍ فيه، قُدِّمت علىٰ تَصحيحِ ذاك، **ما عَدا تصحيح الشَّيخين، لاتِّفاقِ الأمَّةِ علىٰ تَلقِّي ذلك منهما بالقبول**»[1].

فكان حقًّا مِن الجَهل بالحقيقةِ والشَّرعِ في الحكم، أن يَخضع الدَّارسون للأحاديث لتلك القواعدِ المَرسومةِ المَحدودةِ الَّتي جاءت في كُتبِ مَن تأخَّر زمانه عن زمانِهم، وانحَطَّ مَكانُه عن مكانهم، فيُؤخَذ «تهذيب الكمال» للمِزِّي -مثلًا- أو مُختصراتِه للحافظِ ابنِ حَجر، أو «ميزان الاعتدال» للذَّهبي -علىٰ فَضلِ هذه الكُتب، وفَضلِ مُؤلِّفيها علىٰ المُشتغلين بهذا العلمِ- فيَحكُم علىٰ «الجامعِ الصَّحيح» للبخاريِّ، أو «الجامع الصَّحيح» لمسلم، أو «الموطَّأ» للإمامِ مالكٍ.

فيُعادَ الأمرُ جذعًا! ويُستَأنف النَّظرُ في هذه الكُتبِ الَّتي تَلقَّتها الأمَّة بالقَبول، وبَلغ أصحابُها إلىٰ أقصىٰ دَرجاتِ التَّحقيقِ والدِّقةِ والتَّحرِّي، وتُشرحَ تشريحَ الأجسام، وتُسَلَّط عليها المَقاييسُ المَحدودة، الَّتي تَقبل النِّقاشَ، ويَتَّسع فيها مَجال الكلام.

فهذا النَّوع مِن القسوةِ العِلميَّة، والجَفافِ الفكريِّ، والعَملِ التَّقليديِّ -علىٰ حدِّ تعبير النَّدْوي- «سيُحدِثُ فوضَىٰ تَزلزلُ بها أركانُ الدِّين، وتَتَضعضَعُ بها العقيدةُ واليَقين، ويَتَورَّط المسلمون في اضطرابٍ قد أغناهم الله عنه، وكفاهم شَرَّه»[2].

---

(١) «جامع التحصيل» للعلائي (ص/ ٧٤).

(٢) «نظرات في صحيح البخاري» لأبي الحسن النَّدوي (ص/١٦).

الحالة الثَّانية: أن يكون كلام المُعاصِر فيما يَتَعلَّق ببعضِ الألفاظِ اليَسيرةِ في أخبارِ «الصَّحِيحَين»، لا في أصلِ الخَبرِ:

فهذا باب مَفتوحٌ لِمن انطبقَ عليه المِعياراِنِ الأوَّلان مِن مَعايير نقدِ المعاصرين «الصَّحيحين»، لأنَّ الأمَّة إنَّما تَلقَّت أخبارَ «الصَّحيحين» بالقَبول **في الجملة**، ولم تُطبق علىٰ تصديقِ ما فيهما بكلِّ الحروفِ والألفاظِ! فهذا ليس إلَّا لكتابِ الله، فهو الَّذي قَبوله فَرضٌ بحروفِه وألفاظِه؛ وما نُقل إلينا مِن أحاديثِ -سواء في «الصَّحيحين» أو غيرهِما- لم يَكُن النَّبي ﷺ تَلَفَّظ بها جميعَها بحروفِها، بل منها ما رُوِي بالمعنىٰ كما هو مَعلوم.

فمَن بانَ له عِلَّة لفظٍ في حَديثٍ لا تُؤثِّر في أصله ومَعناه، أو زيادةٌ يراها ضَعيفةً في مَبناه، فله أن يُفصِح عن ذلك بشرطِه المُتقدِّم؛ وعلىٰ هذا جَرىٰ المُحَقِّقون مِن الحفَّاظ المتأخِّرين في نَقدِ «الصَّحِيحَين»، منهم النَّوَويُّ، وابنُ القطَّان الفَاسيُّ، وابن تَيميَّة، وابن القَيِّم، والذَّهبي، وابنُ حَجر، وغيرهم كثير، لمِنَّ تَأمَّل مَواطنَ ذلك في مُصَنَّفاتِهم.

فبهذه المَعايِير الثَّلاثةِ المُقرَّرة علىٰ ناقدِ الكِتابين، مُعتمَدنا في اسْتِكناهِ مَوقفِ المَشايخ الأربعةِ المعاصرين مِن أخبارِ «الصَّحِيحين»، ونقد تعليلاتِهم لما أعلُّوه منها، اختبارًا لسلامةِ المنهج الَّذي سَلكوه في ذلك، وتبيُّنًا لمَدىٰ وهاء الفكرةِ الَّتي عَوَّل عليها مَن سَوَّلت له نفسُه الطَعنَ في أحاديثِ «الصَّحِيحين» في تذرُّعه بهؤلاء المُعاصرين؛ فنقول مُستعينين بالله تعالىٰ:

المَطلب الثَّاني
موقف محمَّد زاهد الكَوْثَريِّ[1] (ت ١٣٧١هـ) من «الصَّحيحين» ونقد عمله في إعلال بعض أخبارهما

الفرع الأوَّل: موقف الكوثريِّ مِن «الصَّحيحين».

لا شكَّ أنَّ الكوثريَّ رأس مِن رؤوسِ الحَنفيَّةِ في وقتِه، ورافعُ رايتِهم في صِقعِه، ذاع صِيتُه في الأوساطِ العلميَّة، بين مادحٍ لمؤلَّفاتِه مُتيَّمٍ بها، وذامٍّ لطريقتِه في الاستدلال والمُغالبة؛ تَميَّز عن أكثرِ مُعاصِريه بمشاركاتِه في العلومِ النَّقلية الَّتي عجزَ أكثر أقرانِه عن خوضِها، كعلومِ الحديثِ والتَّواريخ والسِّيَر، فضلًا عن مَعرفةٍ واسعةٍ بمُصنَّفاتِ العلماءِ مَطبوعِها ومَخطوطِها.

---

(١) محمد زاهد بن الحسن الكوثري: فقيه حنفي تركيٌّ، جركسي الأصل، له اشتغال بالأدب والحديث والسِّير؛ وُلد ونشأ في قرية من أعمال (دوزجة) بشرقي إسطنبول، وتفقه في جامع (الفاتح)، وتولَّىٰ رياسة مجلس التَّدريس، واضطهده (الاتحاديون) في خلال الحرب العامة الأولىٰ، لمعارضته خطتهم في إحلال العلوم الحديثة محلَّ العلوم الشَّرعيَّة، ولمَّا تولَّي (الكماليون) وجاهروا بالإلحاد، أريد اعتقاله، فركب إحدىٰ البواخر إلىٰ الإسكندرية (١٩٢٢م)، وتنقَّل زمنًا بين مصر والشَّام، ثم استقرَّ في القاهرة موظفا في (دار المحفوظات) لترجمة ما فيها من الوثائق التركية إلىٰ العربية، وتوفي بالقاهرة.
وله من التآليف: «تأنيب الخطيب علىٰ ما ساقه في ترجمة أبي حنيفة من الأكاذيب» ويعني بالخطيب صاحب تاريخ بغداد، و«النكت الطريفة في التحدث عن ردود ابن أبي شَيْبَة علىٰ أبي حنيفة» وله نحو مئة مقالة جمعها أحمد خيري في كتاب «مقالات الكوثري»، انظر «الأعلام للزركلي» (٦/ ١٢٩).

فقد أسالَ مِدادَ المُنتقدين عليه -بحقٍّ وباطلٍ- في نُصرة ما يعتقد، مُنفلتَ العنان في الرَدِّ علىٰ مَن خالَفه في ذلك، ذَرِب اللِّسانِ -أحيانًا- بالإيلاغ في كثيرٍ من أساطين العلماءِ من أهل الحديث ورجالاتِ الفقه، في سبيل الدِّفاع عن إمامه أبي حنيفة.

فلقد طالت نِبالُه البخاريَّ نفسَه! حتَّىٰ لمَزِه في مُعتقَده أنَّ الإيمانَ قولٌ وعملٌ واعتقادٌ، وأنَّه به في سَبيلِ الانحيازِ إلىٰ المعتزلةِ أو الخوارجِ! فكان مِمَّا قالَه في حَقِّه: «مِن الغَريب أنَّ بعضَ مَن يَعدُّونه من أمراء المؤمنين في الحديث! يتَبجَّح قائلًا: إنِّي لم أُخرِج في كتابي عَمَّن لا يَرىٰ أنَّ الإيمان قولٌ وعملٌ، يَزيد وينقُص، مع أنَّه أخرَجَ عن غُلاةِ الخوارجِ ونحوهِم في كتابه!»[1].

ولستُ أدري مِن أين أتَىٰ الكوثريُّ بذاك اللَّفظِ ينسبه إلىٰ البخاريِّ، فإنَّ المَشهورَ عنه قولُه: «كَتَبتُ عن ألفِ نَفرٍ مِن العلماءِ وزيادة، ولم أكتُب إلَّا عَمَّن قال: الإيمانُ قولٌ وعمَلٌ، ولم أكتب عَمَّن قال: الإيمان قولٌ»[2].

والفرق بين العِبارَتين لائحٌ! فإنَّ الَّتي للكوثريِّ تَنفي أن يكونَ في كتابِ البخاريِّ روايةَ أحدٍ رُمِي بالإرجاء، بينما اللَّفظ الصَّحيح عن البخاريِّ، يدلُّ علىٰ عدمِ أخذِه هو عن شيخٍ مُرجئٍ كتابةً عنه، لا أنَّ أسانيدَ كتابِه خاليةٌ مِمَّن رُموا بالإرجاءِ بالمرَّة، ولو تَقدَّموا في الطَّبقة! ولا وَردَ في عبارتِه ذِكرٌ لـ «جامعِه الصَّحيح» أصلًا.

وعلىٰ خلافِ ما تَقصَّدَ الكوثريُّ بنقلِ تلك العبارةِ مِن حَشرِ البخاريِّ في المَيَّالينَ إلىٰ الخَوارِج، فقد استبطنَ تحامُله هذا تغافلًا عن منهجِ البخاريِّ في الرِّواية عن أصحابِ المَقالاتِ.

---

(١) «تأنيب الخطيب» (ص/ ٩٠-٩١).

(٢) كذا رواه عنه اللالكائي في «شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة» (٥/ ٩٥٩ برقم: ١٥٩٧)، وانظر «تغليق التعليق» لابن حجر (٥/ ٣٨٩).

بيان ذلك: أنَّ مَن رُمِي مِن رجالِ «صحيحِه» ببدعةِ الإرجاءِ قد بَلغوا أحدَ عَشرَ راويًا[1]، رَوَىٰ لهم في الأصولِ والمُتابعاتِ علىٰ السَّواء[2]؛ بينما لم يَروِ عمَّن رُمِي بقولِ الخَوارجِ إلَّا ثلاثة فقط! وهم:

عِكرمة مَولىٰ ابن عَبَّاس (ت١٠٤هـ): علىٰ فَرضِ تَلبُّسِه بهذه البِدعة، فلا تَضرُّ حديثَه، فقد كان صادِق اللَّهجةِ، غير دَاعٍ إلىٰ مقالته؛ والحالُ أنَّها لم تثبُت عليه علىٰ وجه التَّحقيق[3].

والوَليد بن كثير (ت١٥١هـ): وهذا صَدوقٌ غير دَاعٍ إلىٰ نِحلتِه، قد وَثَّقه كثيرٌ مِن النُّقاد[4].

وعِمران بن حِطَّان (ت٨٤هـ): ويُروَىٰ رجوعُه عن ذلك بأخرة[5]، وهو أشهَرُ مَن يُستَشكلُ علىٰ البخاريِّ روايتَه عنه، مع كونِه لم يُخرِّج له في «صَحيحِه» إلَّا حَديثي في المُتابعاتِ فقط، وفي هذه لا يَضرُّ التَّخريج لمثلِه، ولا صِلةَ لحَديثَيْهِ بالخوارج[6]، مع كونِهما ثابِتان مِن وجوهٍ عَديدة أخرىٰ[7].

وقد بيَّنا منهج البخاريِّ ومسلمٍ في الرِّواية عن أهل البِدع في مَبحثٍ سابقٍ[8].

---

(١) «هدىٰ السَّاري» (ص/٤٥٩-٤٦٠)، منهم مَن لن تثبُت عليه هذه البدعة.

(٢) كعبد الحميد الحماني (ت٢٠٢هـ)، وعثمان بن غياث البصري، وعمر بن ذر (ت١٥٣هـ)، انظر «منهج الإمام البخاري في الرواية عمن رُمي ببدعة» لأندنوسيا بنت خالد (١/ ١٨٥).

(٣) انظر «هدىٰ الساري» (ص/٤٢٥).

(٤) انظر «ميزان الاعتدال» للذهبي (٤/ ٣٤٥).

(٥) قد سبق تحقيق حاله في (١/ ١٩٥-١٩٧)، انظر «تهذيب التهذيب» لابن حجر (٨/ ١٢٨).

(٦) في كتاب اللِّباس برقم (٥٨٣٥) و(٥٩٥٢)، وليس حديثًا واحدًا كما ظنَّه ابن حجر في «هدىٰ السَّاري» (ص/ ٤٣٢)، وتابعه عليه عطا الله المعايطة في بحثه «رد الشُّبهات المثارة حول روايات البخاري ومسلم لأحاديث الخوارج» (ص/١٢) المقدم لمؤتمر «الانتصار للصحيحين» المنعقد بكلية الشريعة بعمَّان الأردنية ١٤-١٥/ ٧/ ٢٠١٠م.

(٧) انظر «منهج الحافظ ابن حجر في دفاعه عن رجال صحيح البخاري المتكلم فيهم» لصالح الصياح (٢/ ٤٢٦).

(٨) انظر (١/ ١٩٥) من هذا البحث.

وإن كنتُ مع ذلك لا أرتاب في كونِ الكوثريِّ مُبجِّلًا لصحيحي البخاريِّ مسلمٍ، محتجًّا بأحاديثهما على المُخالف، موصيًا طَلَبة العلم والقائمين على المعاهد بالحرص على تدارسِهما والاعتناء بحفظ أحاديثِهما[1].

الفرع الثَّاني: تعثُّر الكوثريِّ في نقدِ بعض أحاديث «الصَّحيحين» جرَّاء صلابتِه المَذهبيَّة.

لقد أُطيحَ بالكوثريِّ في أخطائه على الرُّواة والعلماء بردودٍ مُتعاقدةٍ مُتناصرةٍ، لاسِيَما في تعقُّب المُعلِّمي لكتابِه «تَأنيب الخَطيب» الغامِز بجمهرةٍ من الرُّواة بغيرِ وجهِ حَقٍّ؛ فتصدَّى المُعَلِّمِي في «التَّنكيل» للذَّب عن ذِمارِ ثلاثٍ وسبعين ومائتي ترجمةٍ من المُحدِّثينَ وغيرهم، وذلك بالَّتي هي أحسن فهمًا ومَنهجًا وتَقريعًا، فلم يجدْ (المُؤَنِّبُ) بعدُ مِن الرَّاسِخين تَبيعًا.

والَّذي آلَ بالكَوثَريِّ إلى مثلِ هذه الهنَاتِ العِلميَّة، **تسرُّعه في إثباتِ ما يراه صوابًا من غير مزيد تقليبِ نظرٍ فيما هو بصدد تحقيقِه، جرَّاءَ صلابتِه في مذهبِ إمامِه أبي حنيفةَ في الفروع، وعقيدةِ أبي مَنصورٍ في الأصول**، تصل أحيانًا إلى حدِّ التَّعصّب! و«العَصَبيَّة لها هُوَاة، وكَمْ جَرَّت مِن مَهازل»![2]

يَشهَد عليه بهذه العصبيَّةِ السِّلبيَّة أحدُ مُعجبيه مِن علماء المغرب؛ أعني به عبد الله الغُماريَّ، فقد قال في حقِّه: «كُنَّا نُعجَب بالكَوثريِّ، لعلِمِه وسَعةِ اطِّلاعِه، كما كُنَّا نَكره مِنه تَعصُّبَه الشَّديدَ للحَنفيَّة، تَعصُّبًا يفوق تَعصُّبَ الزَّمخشرِيِّ لمذهبِ الاعتزال، حتَّى كان يقول عنه شقيقُنا الحافظ أبو الفَيض: **مَجنونُ أبي حنيفة!**»[3].

---

(١) انظر شيئًا من أخبار ذلك في وصيته للقائمين على جامعة الأزهر في «مقالاته» (ص/ ٤٨١).

(٢) «براءة أهل السنة» لبكر أبو زيد (ص/ ٢٧٦).

(٣) «بِدع التَّفاسير» لعبد الله الغماري (ص/ ١٨٠).

وهذا الوصف بدوره مُجحفٌ من الغُماريِّ غير مُنصفٍ، فإنَّ الكوثريَّ وإن بالغَ غير مرَّةٍ في الدِّفاع عن أبي حنيفة ومذهبه بنوع شططٍ على المخالف، بدافع نفسيٍّ مما كان يعتقده تنقُّصًا من مُخالفه لإمامِه =

والمنهج العلميُّ الدَّقيق المتناسق دلالةٌ علىٰ حسن تصور صاحبِه، وسلامة فطرته؛ وإنِّي لآسف أن أقول أنَّ الكَوثَريَّ كان في كثيرٍ مِن مَقالاتِه وردودِه -ما تَعلَّق منها بمَسالك التَّصحيحِ والتَّعليل بخاصَّة- يكلَمُ بيدٍ ويَأسو بأخرىٰ! قد نبَّأ بهذا عامَّة مَن تناول الكوثريَّ بالرَّد؛ فلذا خصَّ له أحمد الغُماريُّ «سِفْرًا نارِيًّا تجاوزَ في الحدِّ، بعاملِ ردِّ الفعلِ العَنيفِ»[1]، طُبع بعد وفاةِ الرَّجُلَين، جَمعَ فيه مُتناقِضاتِ الكوثريِّ، وضَمَّ إليه مُتضارِباته، وسَمَه بـ «بيانِ تلبيسِ المُفتري»[2].

الفرع الثَّالث: مثالان للخلل القابع في منهجِ الكوثريِّ في إعلالِ الصِّحاح.

ولقد كان لهذا التَّجانف مِن الكوثريِّ عن إنصافِ أهل الحديثِ في منهجِ النَّقدِ، آثاره الوَخيمة علىٰ نظرِه إلىٰ أحاديث «الصَّحيحين»، بحيث تراه جرِّيئًا علىٰ نسفِ كلِّ ما لم يَرُقه مِن مُتونِهما بدعاوي عقديَّةٍ ومذهبيَّة.

= ومذهب أصحابِه، فإنَّه كان يؤصِّل نظريًّا لكونِ دين الله ليس وقفًا علىٰ أحدٍ من المجتهدين، وما من أحدٍ من الفقهاء -ومنهم أبو حنيفة- إلَّا وفي كلامه ما يؤخذ منه ويُرَدُّ.

فتراه -مثلًا- يقول في مقدمة «تأنيب الخطيب» (ص/١٢) في سياق تجويزه لاتِّباع أحد المُجتهدين من أرباب المذاهب الأربعة المعروفة: «.. وأمَّا ادِّعاء أنَّ إمامَه هو المُصيب في المسائل كلِّها في نفس الأمر، فرجمٌ بالغيب .. ومَن أقررنا له بأنَّه مجتهد، فقد اعترفنا له بأنَّه يخطئ ويُصيب .. فيكون القول في أحدِ المجتهدين بأنَّه مُصيب مطلقًا، مجازفةٌ يبرأ منها أهل العلم المُنصفون، لأنَّه يؤدِّي إلىٰ رفعه لمقام العصمة».

ولا يُقال عن هذا مجرَّد تنظير منه قد جفاه في تطبيقاته؛ لا! بل قد خالفَ الكوثريُّ إمامَه أبا حنيفة نفسَه في مسائل عدَّة، بل بيَّن خَطأَه فيها، كردِّه عليه في «مقالاته» (ص/١٩٧) في إلزامه الوقف عند حكم القاضي بهِ وعدم لزومه عند عدم حُكمه، وبيَّن الكوثريُّ أنَّ الدَّليل الصحيح يخالفه، وكذا في بعض المسائل الأخرىٰ الَّتي خالفه فيها في كتابه «النُّكت الطَّريفة»، كمسألة انتباذ الخليطين، والمُزارعة.

(١) من تقدمة محمد الأمين بوخبزة لكتاب «تكحيل العينين» (ص/٦).

(٢) مع أنَّ أحمد بن الصِّديق قد استجاز الكوثريَّ بمرويَّاته فأجازه! ذكر روايته عنه في ثَبته الكبير «البحر العميق» (١/٤٢٦)، وكذلك في ثَبته المختصر «المعجم الوجيز» (ص/١٠)، إلَّا أنَّه لم يستحمل من مُجيزِه خطاياه العلميَّة، خاصَّةً بعد أن عرَّض به الكوثري في بعضِ ردودِه.

فمِن أشهرِ أمثلةِ هذا في بابِ العقائد[1]:

ردُّه لحديثِ معاوية بنِ الحَكمِ ﷺ في سؤالِ النَّبي ﷺ للجارية: بـ «**أين الله؟**»[2]، نَحىٰ فيه إلىٰ تَعليلِه بعد انصارفِه عن تأويلِه، فراحَ يَضرب رواياتِ الحديثِ بعضَها ببعضٍ بدعوىٰ الاضطرابِ، فاستروَحَ الكوثريُّ لإسقاطِ الحديث بذا، مع علمِه بضعفِ كثيرٍ منها، والتَّوفيق بينها مُمكنٌ غير مُتكلَّف[3].

ومثال ذلك منه في بابِ الفقه:

إعلالُه لما اتُّفِق عليه مِن حديث ابن عبَّاس وابن عمروٍ ﷺ: أنَّ رجلًا جاءَ إلىٰ النَّبي ﷺ يومَ مِنىٰ، فقال: خَلقتُ قبل أن أذبح، فقال: **اِذبحْ ولا حَرجَ**، وجاء آخرُ فقال: ذَبحتُ قبل أن أرمِي، فقال: **اِرمِ ولا حَرج** . .» الحديث[4].

فتعَجَّل الكوثريُّ في مقام نصرة مذهبه إلىٰ تضعيفِ هذا الحديث بكلامٍ عَجيب والله! يقول فيه: «إنَّ هؤلاء السَّائلين مجاهيل في هذه الرِّوايات»![5]

فلم تُسعِف الغُماريَّ نفسُه أنْ يتجاوز عنه هذه الهناتِ! حتَّىٰ استشاطَ عليه حَنقًا في ردِّه عليه قائلًا: «هذا أقسىٰ ما يكون في الوقاحةِ والإجرام! . . فهذا -كما تَراه- خَرقٌ لإجماعِ العقلاءِ والمسلمين في آنٍ واحدٍ، فإنَّ العقلَ بالضَّرورةِ يقضي أنَّه لا دخلَ لإبهامِ السَّائلين والجهلِ بهم في الرِّواية، لأنَّهم ليسوا بنَقَلة، إنَّما ذُكِروا في الخبرِ سائلين، فلو ذَكَر النَّبي ﷺ ذلك الحكم ابتداءً مِن غير ذكرِ

---

(١) انظر جملة من أحاديث العقائد الَّتي ردَّها الكوثري في «الصَّحيحين» في «زاهد الكوثري وآراؤه الاعتقادية» لعلي الفهيد (ص/٣٨٧) وما بعده.

(٢) أخرجه مسلم (ك: المساجد ومواضع الصلاة، باب: تحريم الكلام في الصلاة ونسخ ما كان من إباحته، رقم: ٥٣٧).

(٣) سيأتي الرَّد علىٰ بعض مُعارضاته لمتنِ هذا الحديث في محلِّه مِن الجزء الثاني من هذا البحث.

(٤) أخرجه البخاري (ك: العلم، باب: الفتيا وهو واقف علىٰ الدابة ونحوها، رقم: ٨٣)، ومسلم (ك: الحج، باب: من حلق قبل النحر، أو نحر قبل الرمي، رقم: ١٣٠٦).

(٥) «النُّكت الطَّريفة» للكوثري (ص/٥٦-٥٧).

سؤالِ سائلٍ، لَما كان لذكرِهم أيُّ تأثيرٍ في الحديث، لا في المتنِ، ولا في الإسناد»[1].

فهذان حديثان في «الصَّحيح» قد عمِه رأيُ الكوثريِّ في تضعيفهما، لم يسلك في ذلك مسلكًا علميًّا صحيحًا، ولا سبقه إلىٰ تعليلهما أحدٌ أعرفه مِن المُعتبرين، فما كان جائزًا الاستشهاد به في ما زلَّ فيه، فضلًا عن اتِّخاذ نقداته وليجةً لاعتضاد المعاصرين به في استباحة الصِّحاح؛ والله يغفر له.

(١) «بيان تلبيس المفتري» (ص/١٢٥).

المَطلب الرَّابع
موقف أحمد بن الصِّدِّيق الغُماري[1] (ت١٣٨٠هـ)
من «الصَّحيحين»

الفرع الأوَّل: تَميُّزُ الغُماري في علوم الحديث وسِعة اطِّلاعه علىٰ مُصنَّفاتها.

تَبوَّأ الغُماريُّ مكانةً في معرفة الحديثِ لا تكاد تُسامَىٰ في عصرِه ومِصره، لم يُنازِع مُنصفٌ لقِيَه في قُوَّة حفظِه لمتونِ الأحاديث، وسِعَة معرفتِه بدَواوينِها، وغزارةِ تصنيفِه في علومِها[2]؛ فلستُ أبالغ إن نَفَيْتُ له مُسَاويًا في ذلك ببلاد المغرب كلِّها، في زمنِه ولا قبله![3]

---

(١) أحمد بن محمد بن الصِّدِّيق بن أحمد أبو الفيض الغماري الحسني: محدِّث مغربي طُلَعة، ميَّال إلىٰ فقه الظاهرية، من نزلاء طنجة؛ تعلَّم في الأزهر، وكانت بينه وبين السُّلطة في المغرب جفوة، واستقبله جمال عبد الناصر ووَعده بأن يبني له دار حديث بمصر، وأخلفه! ثمَّ توفي بالقاهرة كمدًا حين سمع بخبر اعتقال أخيه عبد الله بالمغرب.
من تآليفه: «توجيه الأنظار لتوحيد المسلمين في الصوم والإفطار»، و«التصور والتصديق» في سيرة والده محمد، و«المعجم الوجيز للمستجيز» رسالة في شيوخه ولمحة من تراجمهم، و«المداوي لعلل المناوي» وغيرها كثير، انظر «الأعلام» للزركلي (١/ ٢٥٣).

(٢) يتبيَّن هذا لمن طالع كتابه «ليس كذلك» في الاستدراك علىٰ الحفَّاظ كثيرًا من الطُّرق وما يتعلَّق بالرُّواة بما أدَّاه إليه اجتهاده، فأصاب في كثير، وأخطأ في بعض.
هذه المصنفات فيها المطبوع والمخطوط، وقد ذكر أحمد الغماري قائمةً بجلِّها في كتابيه «البحر العميق في مرويات ابن الصِّديق» وترجمته لنفسه «سبحة العقيق»، وفي آخر كتابه «توجيه الأنظار إلىٰ توحيد المسلمين في الصوم والإفطار» (ص/ ١٥١-١٥٨) جدول بأسماء مصنَّفاته.

(٣) اعتنىٰ سعيد ممدوح المصري بسرد أسماء مصنفات الغُماري الحديثية، وتمييز المطبوع منها من =

يقول عنه تلميذه محمَّد الأمين بوخبزة: «لقد كان الغُماريُّ كثيرَ الكتابةِ سريعًا، فهو يكتبُ في مجلسٍ واحدٍ ما يعجزُ عنه جماعةٌ في ساعاتٍ، واتَّفقَ له أن كَتَبَ مُؤلَّفات يَوميَّة، أي أنَّه يكتبُ مُؤلَّفًا في كرَّاساتٍ ثلاثةٍ أو أربعةٍ في يومٍ أو بعضِه! ولكن الحِلو لا يَتِمُّ -كما يقول المَثَل-، فإنَّ عَيْبَ هذا الرَّجلِ أنَّ عِلمَهُ أكثرُ مِن عَقلِه، فهو مُتسرِّعٌ وصاحب مُبالغة، ولا يَتَحرَّىٰ كثيرًا مِن النَّقل»[1].

وحقًّا وجدته في عامَّة تحقيقاته كما قال؛ يحشُر الطُّرق والأسانيد حشرًا دون نقدٍ ولا تمييز، وكثيرًا ما يبني علىٰ مُجرَّد ذلك أحكامًا لا تصحُّ، وهذا شيءٌ يعرِفُه مَن طالَع مُؤلَّفاتِه بتَجرُّدِ النَّاقد، خاصَّةً منها «المُداوي لعِلَل المُناوي»، و«فتح المِلك العليِّ بصحَّة حديث باب مدينة العلم عليّ».

وعلىٰ ما هو عليه مِن سِعَة اطِّلاع وفهمٍ لهذا الفنِّ، ودُربة في مُمارسته، هو وأَخَوَاه عبد الله وعبد العزيز؛ فإنَّ ذلك لم يعصِمه من الوقوعِ في هناتٍ قبيحةٍ في مَسائل منه، خالفَ بها المُحدِّثين في منهجَ التَّعليل والجرح والتَّعديل؛ ممَّا يُعطي النَّاظر في كثيرٍ من مُصنَّفاته هو والآخرين انطباعًا باستحكام الهَوىٰ في أحكامِهم؛ فلقد وقعوا فيما أنكروه علىٰ الكوثريِّ مِن التَّعصُّبِ للرَّأي والشُّذوذ فيه!

الفرع الثَّاني: نقد كلامٍ للغُماري يُحتَجُّ به لفتح باب الطَّعن لأخبار «الصَّحيحين».

تَهَاوىٰ بعض المُعاصرين المَهْوُوسين بفكرة تنقية التُّراث الإسلاميِّ علىٰ ترداد بعض مُقرَّرات الغُماريِّ، أشهرها فقرةٌ مِن كلامه طاروا بها كلَّ مَطارٍ، يذكر فيها بعض مَعايير معرفةِ الحديثِ المَوضوع[2]، يقول فيها:

= المخطوط، في كتابه «الاتجاهات الحديثية في القرن الرابع عشر» (ص/٣٨٦)، فبلغت (٩٣) مصنَّفًا، ما بين رسالةٍ صغيرةٍ إلىٰ عدَّة مجلَّدات، بل جاوزت المائة علىٰ عدِّ محمد بن عبد الله التليدي في كتابه «تراث المغاربة في الحديث النبوي وعلومه»، وبنظرةٍ إلىٰ سردِ الأخير لمصنَّفات الحديث وعلومه في بلاد الأندلس والمغرب الأقصىٰ منذ الإسلام، نجد عدَّها (١٢١١) مصنَّفًا مع فوتِ الكثير عليه، لتكون نسبة مصنَّفاتِ الغُماري منها لوحدِها قرابة (٩%)!

(١) «جراب الأديب السَّائح» لبوخبزة الحَسني (١/١١٣ مخطوط).

(٢) كما تراه في كتاب «السَّيف الحاد» (ص/١٠٢-١٠٣) لسعيد القنوبي محدِّث الإباضية، و«تجريد البخاري ومسلم من الأحاديث التي لا تلزم» لجمال البنا (ص/٢٨).

«كمْ مِن حديثٍ صَحَّحه الحُفَّاظ وهو باطلٌ! بالنَّظر إلىٰ مَعناه ومُعارضتِه للقرآن، أو السُّنةِ الصَّحيحةِ، أو مخالفةِ الواقعِ والتَّاريخِ؛ وذلك لدخولِ الوَهم والغلَطِ فيه علىٰ المَعروف بالعدالةِ، بل قد يَتَعمَّد الكذبَ! فإنَّ الشُّهرةَ بالعدالةِ لا تُفيد القَّطعَ في الواقع.

ومنها أحاديث «الصَّحِيحين»، فإنَّ فيها ما هو مَقطوعٌ ببُطلانِه! فلا تَغتَرَّ بذلك، **ولا تَتَهيَّب الحُكمَ عليه بالوضعِ لِما يذكرونه مِن الإجماعِ علىٰ صِحَّة ما فيهما**، فإنَّها دعوىٰ فارغةٌ! لا تثبُت عند البحثِ والتَّمحيصِ، فإنَّ الإجماعَ علىٰ صِحَّةِ جميعِ أحاديثِ الصَّحيحين غير مَعقولٍ ولا واقعٍ»[1].

فعامَّةُ هذا الكلام محضُ غلط، والغُماريُّ يُشنِّع علىٰ الكوثريِّ تناقُضاتِه وهو واقعٌ بها! فها هو ذا يفتحُ بابَ التَّكذيب لِما في «الصَّحيحين» بدعوىٰ أنْ لا إجماع علىٰ ما فيهما؛ مع أنَّه هو نفسُه مَن أنكرَ علىٰ الكوثريِّ طعنًا له في حديثٍ أخرَجه الشَّيخان، محتجًّا عليه بأنَّه «طَعْنٌ في أحاديثِ الصَّحِيحين **المُجمَعِ علىٰ صِحَّتها**»[2]!

وهو نفسُه مَن دافع علىٰ أحدِ الرُّواة مِمَّن تُكلِّم فيه بقوله: «يُعتَبر توثيقُ مسلم له ومَن وافقه علىٰ توثيقه، فيكون الحديث صحيحًا، لاسيما بعد دخوله في الكتاب **المُجمَع مِن الأمَّة علىٰ صِحَّتِه**»[3]!

ولقد حَوت فقرَتُه السَّابقة جملةً مِن المغالطاتِ، لنا في كشفِها ثلاثُ وَقفات:

الوقفة الأولىٰ: قول الغُمارِيِّ أنَّ كثيرًا مِمَّا صَحَّحه الحُفَّاظ باطلٌ بالنَّظر إلىٰ متنِه:

فهذا مثال لِما ذكرناه عنه آنفًا مِن تسرُّعه في أحكامه المبالِغة! وهو كلام عمومه مُشكلٌ يُستفصَل عنه:

---

(١) «المُغير علىٰ الأحاديث الموضوعة في الجامع الصغير» (ص/١٣٧-١٣٨).

(٢) «بيان تلبيس المفتري» (ص/ ١٢٥).

(٣) «المُداوي لعلل المُناوي» (٢/ ٥٤٨).

فإن كان قصدُه ما اتَّفقَ الحُفَّاظُ علىٰ تصحيحِه من الأخبار، وتلقَّوها بالقَبول -كحال أصولِ المَرفوعات في «الصَّحيحين»-: فكلامه ردٌّ؛ فإنَّ جريان عملهم علىٰ تصحيحِها والاحتجاجِ بها مُستَلزِمٌ لاستقامةِ مُتونِها ضرورةً، فلن يَغيب عن جميعِهم نَكارةُ متنِها إن وُجِدَت؛ وسبق الكلام حول هذه المسألة.

وإن كان يريدُ بإطلاقِه بعضَ الحُفَّاظِ، وأنَّ آخرين يُخالفونهم: فهذا يقع كثيرًا؛ يَتنازع النُّقاد في ترجيحِ صِحَّة حديثٍ من عدمه، فما يُصحِّحه جماعةُ ويقبلون متنه، قد يراه آخرون مَعلولًا ويُبطلون مَدلولَه! فلا حَرَج مِن اختيارِ أحَدِ القولينِ بدليلِه.

والظَّاهر من كلامِ الغُماريِّ نزوعه إلىٰ المقصد الأوَّل لا الثَّاني! فإنَّ مِن كبائرِ الغُماريِّ وأصل بلِيَّتِه: استحقارُه لإجماعاتِ المُحدِّثين! فلا يكاد يُبالي بأقوالِ سَاداتِهم إذا خالَفَت رأيَه.

تَرىٰ شاهدَ هذا صارخًا من قبيح قوله: «في المُحدِّثين عادةٌ قبيحةٌ! هي تَقليد السّابقِ منهم، والاعتماد علىٰ ما يقول مِن غير تأمُّلٍ ولا رويَّةٍ، ومع صرفِ النَّظر عن التَّحقيق والاستدلال والبحث فيما يُؤيِّد قولَ ذلك السَّابق أو يُبطله ويَردُّه، **لأنَّهم ليسوا أهل نظرٍ واستدلال، وإنَّما أهل رواية وإسناد**.

فإذا قال واحدٌ منهم، مثل أحمد، وابن معين، وأبي حاتم، وأبي زرعة، في حديثٍ أو رجلٍ قولًا، فكلُّ مَن جاء بعدهم سيعتَمِد ذلك القول، ويردُّ به الأحاديث المتعدِّدة ويضعِّفها، لا لدليل ولا برهان..

فلا يهولنك اجتماعُهم علىٰ أمرٍ واتِّفاقُهم علىٰ شيءٍ! ولا تعتمد عليه، حتَّىٰ تعلم صحَّتَه أو بُطلانه مِن جهة الدَّليل، فإنَّ أهل التَّحقيق والنَّظر لو سَلَكوا طريقتَهم هذه، لأبطلوا ثُلث الشَّريعة! وردُّوا أكثر الأحاديث الصَّحيحة، لولا أنَّ الله أيَّدهم بنورِه، وأمدَّهم بتوفيقِه، فضربوا بأقوالهم عرضَ الحائط، **وداسوا اتِّفاقاتهم بالأقدام**، وتطلَّعوا بنظرهم الصَّائِب إلىٰ الحقائق..

فإذا بحثت في الأمر وحقَّقت المسألة، وجدتهم يتَّفقون في وقت الضُّحىٰ علىٰ إنكارِ وجودِ الشَّمس في السَّماء، لأنَّ أوَّلهم الأعمىٰ أنكرها فتابعوه علىٰ ذلك! ثقةً منهم بقولِه، وتقديمًا لتقليدِه علىٰ يقينِ حسِّهم، وهكذا تجدُ اتِّفاقهم علىٰ تضعيفِ عبد السَّلام بن صالح الهروي[1]، وعلىٰ إبطالِ حديث: «الطَّير»، وحديث: «أنا مدينة العلم»[2]، وغير هذا ممَّا يطول ذكره، ويصعب تتبُّعه»[3].

الوقفة الثَّانية: قوله أنَّ سببَ بطلانِ المتنِ راجعٌ إلىٰ دخولِ الوهم علىٰ العَدلِ:

نَعم؛ مُسلَّم به أنَّ الثِّقاتِ مهما بَلغوا في قوَّة ضبطِهم، فلا بدَّ لهم مِن هناتٍ في كثير ما يَروُونَه، والمَعصوم مَن عصَمَه الله؛ لكنَّ الغماريَّ أتبعَ كلامَه بما كانَ الواجبَ تَركُه، ادَّعىٰ فيه علىٰ مَشهورِ العدالةِ إمكانَ تعمُّدِ الكذِبَ في الحديث!

وهذا لغوٌ لا طائل منه؛ فإنَّ النُّقادَ لم يُنزلوا العَدْلَ مكانتَه إلَّا بعد تَتبُّعٍ لسيرَتِه ونَخلِ مَرويَّاتِه، فإذا اجتمعوا علىٰ تعديلِ راوٍ، فهم شُهداء الله في الأرض، والأصل الثَّابت عند العلماءِ لا يُشَغَّب عليه بمثلِ هذه الاحتمالات.

ولا يُستغرب الشَّيء مِن مَعدِنه! فإنَّ الغُماريَّ هو مَن فاه بـ «أنَّ الجرحَ والتَّعديلَ غيرُ مُحقَّقِ النِّسبةِ إلىٰ جميعِ المُوثَّقين والمَجروحِين، فكم مِن ثقةٍ جَرَّحوه! وكم مِن مَجروحٍ وَثَّقوه!»[4].

وهذا -لا شكَّ- مِن بَقايا تأثُّره بالزَّيدية ومُحدِّثِهم محمَّد بنِ عَقيل الحضرَميِّ[5]؛ فَلَكَم أثنىٰ علىٰ كتابِه «العَتَب الجميل» في الطَّعنِ علىٰ أهلِ الجرحِ

(١) قال ابن حجر في «التَّقريب»: «صدوق له مناكير، وكان يتشيَّع، وأفرَط العُقيليُّ فقال: كذَّاب».

(٢) قد سبق الكلام تفصيلًا علىٰ هذين الحديثين، في مبحث «موقف الإمامية من الصَّحيحين».

(٣) «المُداوي» للغُماري (٥/ ٣٦٣-٣٦٤).

(٤) من كلام الغماري في الجزء الأول من كتابه «جُؤنة العطَّار» (ص/ ١٦).

(٥) محمد بن عقيل بن عبد الله (ت١٣٥٠هـ): مِن آل يحيىٰ، العلويُّ الحَسيني: رحَّالة تاجر، مِن بيت علم زَيديٌّ بحضرموت، كان شديد التَّشيع؛ له كُتب منها: «النَّصائح الكافية»، تحامَل فيه علىٰ معاوية بن أبي سفيان ﷺ ونالَ منه، و«العَتَب الجميل علىٰ علماء الجرح والتَّعديل»، انظر «الأعلام» للزركلي (٦/ ٢٦٩).

والتَّعديل؛ فلقد «أفسدَ هذا الرَّجلُ وقَبِيلُه مِن آلِ السَّقاف الزَّيْدِيِّين بدَسائِسِهم الشَّيخَ أبا الفَيض الغُماري، وقَلبوه زَيْديًّا أكثرَ منهم! كما تراه جَلِيًّا في كتابه «فتح المَلِك العَلِيِّ» بصحَّةِ حديثِ: باب مدينة العلمِ عَليّ[1]»، حتَّىٰ جعلَ المحدِّثين أغلبَهم زَيديَّة![2]

ولا عَتَب علىٰ نُقَّادِ الرِّجال وهم مَن قام بأعباءِ ما حُمِّلوا مِن أمانةِ نَبيِّهم فتَحمَّلوها، فكَشفوا عن أحوالِ الرُّواةِ عَوارَهم، ومَحوا عن السُّنةِ عارَهم، فمُحالٌ أن يَتوافقوا علىٰ عدالةِ رَاوٍ هو خِلافُ ما حَسِبوه، ثمَّ تتبعَهم الأمَّة في التَّديُّنِ بأخبارِه، ولا يَنصب الله لهم عَلامةً علىٰ سوء حالِه، وبراءةِ وَحْيِه مِن مُفترَياتِه! و«الله ما سَتَر أحَدًا يكذِبُ في الحديث»، كما قال سفيان بن عُيينة (ت١٩٨هـ)[3].

يقول المُعلِّمي: «إذا استمَرَّ الحالُ علىٰ توثيقِ رَجلٍ، ولم يَطعن فيه أحدٌ بحُجَّة، فمِن المُحالِ أن يكون ذلك الرَّجل مِمَّن قد يكذِبُ في الحديث، إذْ لو كان كذلك، لفَضَحه الله تعالىٰ، لِما يَلزم مِن ستره مِن التصاقِ مَروِيِّه بالشَّريعةِ، وقد تكفَّل الله بحفظِها؛ نعم، يبقىٰ احتمالُ الغَلطِ في بعضِ ما رَوىٰ، ولكنَّه لا بُدَّ أن يُنبِّه الله ﷻ عليه بعضَ أهلِ العلمِ»[4].

الوقفة الثَّالثة: قول الغُماريِّ عن أحاديثِ «الصَّحيحين» أنَّ فيها ما هو مَقطوعٌ ببُطلانِه .. إلخ:

قد سَبق الكلام عن أقسامِ ما انتقَده الحُفَّاظ مِن أحاديثِ «الصَّحيحين»، وأنَّ منها أحاديث مَردودة معدودة علىٰ أصابع اليَدين لا تَصمد أمامَ النَّقد، منها ما أخرجَه الشَّيخان وهُما يَعلمانِ علَّته.

---

(١) «رونق القرطاس» لمحمد الأمين بوخبزة (ص/ ١٧٢ مخطوط) بتصرف يسير.

(٢) في كتابه «جؤنة العطَّار» (١/ ١٥٠).

(٣) «الضُّعفاء» للعقيلي (١/ ١٤٦).

(٤) «رسالة في الكلام علىٰ أحكام خبر الواحد وشرائطه» (١٩/ ١٥٤ - آثار المعلِّمي).

لكن ما يَشين عبارةَ الغُماريِّ إطلاقُه للفظِ (الوَضع) علىٰ حديث في «الصَّحيحين»! بل ودعوته غيرَه إلىٰ عَدمِ التَّهيُّبِ مِن الحكمِ عليها بذلك إن بَدا له! مُتذرِّعًا بانتفاءِ الإجماعِ عليها؛ ولا ريبَ أنَّه تَهوُّرٌ يفتحِ ذرائعَ لإنكارِ كلِّ مُتطفِّل جَهولٍ ما لا يَرُوقه مِن الكِتابين؛ فلم يُبقِ الرَّجل بذا للصَّحيحين حُرمةٌ!

فمَن يدلُّني علىٰ ناقدٍ مُعتبَرٍ رمَىٰ راويًا في «الصَّحيحين» بالكَذبِ والوَضعِ قبل الغُماريِّ لمُجرَّدِ نكارةٍ رآها في مَتنٍ رواه؟! وأيُّ ناقدٍ مُعتبَرٍ حَكَم علىٰ حديث في «الصَّحيحين» بأنَّه موضوعٌ؟![1] اللَّهم إلَّا ابنَ حزم (ت٤٥٦هـ)! وما أشبَهَ الغُماريَّ به في حِدَّتِه! فقد تابَعَه في تكذيبِ قصَّةِ عَرضِ أبي سفيان لابنتِه حبيبة علىٰ النَّبي ﷺ وهي في «صحيح مسلم»[2]، ووافقه في اتِّهام عكرمةَ بنِ عمَّار رَاوِيه بوَضعِه[3]!

وفي الشَّهادة علىٰ هذا التَّأثُّر الغُماريِّ بابن حزم، يقول بوخبزة الحَسنيُّ: «شيخنا أحمد ابن الصِّدِّيق الغُماري الطَّنجي . . كان لهِجًا بابن حزم، داعِيًا إلىٰ كُتُبه، حتَّىٰ إنَّه أوْلَم لمَّا خَتم المرَّة الأولىٰ مِن «المُحَلَّىٰ» عن طبعتِه الأولىٰ! وخَرَج منها -وهو شابٌّ يَتوقَّد ذكاءً وطُموحًا- نِقمَةً علىٰ الفقهاء، ولعنةً علىٰ المُتعصِّبة!

---

(١) وأمَّا ما نُسب إلىٰ «صحيح البخاريِّ» من حديث: «كيف بك يا ابنَ عمر إذا بقيتَ في قومٍ يُخبِّئون رزقَ سَنتهم، ويضعفُ اليقين»، وهو قطعةٌ من حديث موضوع، تفرَّد بروايته الجرَّاح بن منهال، وهو متروك مُتَّهم: فهذا الحديث لا تصحُّ نسبتُه إلىٰ «صحيح البخاريِّ» في أيِّ روايةٍ من رواياتِ «الصَّحيح»، وما اشتهر في بعض كُتب المُصطلح وبعض كُتب المَوضوعات من أنَّ ابن الجوزيِّ ذكر هذا الحديث في كتابه «الموضوعات» ونَسَبه إلىٰ البخاريِّ: هو محضُ وَهم علىٰ ابن الجوزيِّ، وابنُ الجوزيِّ إنَّما عَنَىٰ حديثًا آخر؛ وقد وَقَع في هذا الوَهم العراقي وبعده السُّيوطيِّ، مع أنَّ البخاريَّ بريءٌ من هذا الحديث، وانظر تحرير هذه المسألة في جزءٍ بعنوان «بطلان نسبة الحديث الموضوع: (كيف بك يا ابن عمر إذا بقيت . .) إلىٰ صحيح البخاريِّ» لأستاذنا عبد الباري الأنصاري.

(٢) أخرجه مسلم (ك: الفضائل، باب: من فضائل أبي سفيان بن حرب، رقم: ٢٥٠١).

(٣) «جؤنة العطَّار» (١/ ١٦)، وتبعه علىٰ هذا الحكم بالوضعِ أخوه عبد الله بن الصِّديق في تعليقه علىٰ «أخلاق النبي» لأبي الشيخ (ص/ ٥٤) فقال: «هذا الحديث موضوع، لمخالفته للواقع».

فكان يُجرعهم الحنظلَ، ويُلقمهم الجنْدَلَ؛ حتَّىٰ إنِّي استفظَعتُ نعتَه لأبي حنيفةَ بـ (أبي جِيفة)! . . في حين أنَّه يَصفُ كثيرًا مِن جَهلةِ المُتصوِّفة بالخُصوصِيَّة والولايةِ الكُبرىٰ، وهم لا يُؤهَّلون لحملِ نِعالِ أبي حنيفة»[1].

إنَّ الأصلَ في حكم النُّقاد علىٰ الرَّاوي الثِّقة، إذا خَلَّط في ذكر حديثٍ فوَهِم في نسبتِه إلىٰ النَّبي ﷺ، أنْ يُدرجوا حديثَه هذا في حَدِّ النَّكارةِ أو البُطلانِ -علىٰ أشدِّ تقديرٍ-؛ أمَّا أن يصِموه بالموضوع -كما فعَلَ الغُماريُّ بحديث مسلم- فما أبعدهم عن هذا الغلُوِّ! فإنَّ الموضوع في عامَّة استعمالهم -كما استخلصه الذَّهبيُّ من رحيق كلامهم- «ما كان متنُه مخالفًا للقواعد، وراويه كذَّابًا»[2]؛ وقد سلَّم الله عكرمةَ بن عمَّار أن يكون كذلك.

وسيأتي مزيد بسط في نقضِ شديد كلامِ ابن حزم والغُماريِّ في حقِّ حديث عَرْض أبي سفيان لابنته علىٰ النَّبي ﷺ في «صحيح مسلم»، وذلك في مبحثه الخاصِّ من القسم الثَّاني للبحث.

وللغُماريِّ مِن مثل هذا الشَّطَط في أحكامه علىٰ المُحدِّثين ودواوينِهم الشَّيء الكثير؛ فهو الَّذي شَنَّ الغارَة علىٰ التِّرمذي وأئمَّة الحديثِ بتُهمةِ جمودِهم علىٰ ظاهرِ السَّند، وزَعم أنَّ هذا الجمودَ هو العِلَّةُ في إخراجِ البخاريِّ ومسلم للأباطيلِ في صحيحيهما[3]، ثمَّ لم يَرْعَوِ عن غَيِّه حتَّىٰ بهَتَ البُخاريَّ بنصبِ العَداوةِ لأهلِ البيت![4] نسأل الله السَّلامة.

إنَّ آفةَ الغُماريِّ في نظري -فضلًا عمَّا أمضيناه مِن بوائقه- تَسرُّع نفسِه المضطربةِ إلىٰ إصدارِ الأحكامِ المُنفعلة! لا أكاد أراه في كثيرٍ من الأحاديثِ الَّتي يدرسها يُكلِّف نفسَه التَّفتيش في أسانيدها بنَفَسِ المُقمِّش، ولا استقراءَ كلامِ الأئمَّة عنها بنَفسِ المُوازِن؛ ولكن يُطلق لقلمِه العَنان بما أملاه بادئُ رأيِه.

---

(١) «جراب الأديب السَّائح» لبوخبزة (١١/٢٣٨ مخطوط).

(٢) «الموقظة» (ص/٣٦)

(٣) انظر «جؤنة العطَّار» (١/١٦).

(٤) «رونق القرطاس» لمحمد الأمين بوخبزة (ص/ ١٢٠ مخطوط).

وسترىٰ أمثلَة هذا مِلْءَ العَينِ إن طالعت رسالتَه المَوسومةِ بـ «المُغِير علىٰ الأحاديثِ المَوضوعةِ في الجامعِ الصَّغيرِ»؛ حيث السَّرْدُ المُمِلُّ والتَّعقيب بالطَّعنِ المُجَرَّدِ سِمتانِ بارزتان له؛ والدِّيانة تَستوجِب الوَرع في دراسةِ الوَحي، والتَّحري يَفرض التَّريُّثَ واستفراغَ الجُهد في إثباتِ شيءٍ فيها أو نفيِه؛ والله من وراء القصد.

المَطلب الخامس
موقف عبد الله بن الصِّدِّيق الغُماري[١] (ت١٤١٣هـ) من «الصَّحيحين» ودراسة بعضٍ ما أعلَّه فيهما

عبد الله بن الصدِّيق أعلمُ الغُماريِّين بالحديثِ بعد أخيه البِكْر أحمد، فبسبَبِه أحبَّ هذا الفنِّ وتَوجَّه لدراستِه، وأثرُه علىٰ قلمِه الحديثيِّ واضح في مُؤلَّفاته؛ وإن كان عبد اللهُ ألطفَ عِبارةً منه في النَّقد، وألْيَن جانبًا في الرَّد.

فإنَّه مع ضعف اندفاعه هذا -مقارنةً بأحمد- لم يكُن لينجُو مِن بعض العيوبِ المنهجيَّة الَّتي وقَع فيها شقيقه تصحيحًا أو تعليلًا، والعَجلة في رَميِ الحديثِ بالوَضعِ مِن غيرِ دَليلٍ رجيح، وهذا يخصل منه أحيانًا لاستحكامِ النَّزعاتِ المَذهبيَّة عليه[٢].

---

(١) عبد الله بن محمد بن الصديق الحسني: أبو الفضل الغُماري، تلقىٰ تعليمه الأوَّلي في زاوية أبيه الصدِّيقية، ثم ارتحل إلىٰ جامع القرويين بفاس فأخذ عن علمائها، ثم التحق بالجامع الأزهر بمصر سنة ١٩٣٠م فحصل علىٰ شهادة العالمية الأزهرية فيها، إلىٰ أن استقر بطنجةِ خطيبا بزاويتهم الصدِّيقية ومُدرِّسا بها؛ من تآليفه: «بدع التفاسير»، و«الفوائد المقصودة في بيان الأحاديث الشاذة المردودة»، انظر ترجمته لنفسه في كتابه «سبيل التوفيق في ترجمة عبد الله بن الصديق».

(٢) كحكمِه في كتابه «بدع التفاسير» (ص/١٨١) علىٰ حديث أبي هريرة الَّذي في «مسند أحمد» (١٣/ ٣٣٢ برقم: ٧٩٥٠): «لوكان العلم معلَّقا بالثُّريا، لتناوله قوم من أبناء فارس» بالوضعِ، وأنَّ بعض الرُّواة الوَّضاعين هم من غيَّر لفظَ (الإيمان) و(الدِّين) -وهما اللَّفظان الصَّحيحان في الحديث- بلفظِ (العلم). وحكمه مبالغٌ فيه، والصَّواب ما أثبته أخوه أحمد بن الصِّديق من شذوذِه فحسب، في جزءٍ له سمَّاه =

ومِن مَظاهرِ تحكُّم عبد الله بن الصِّديق في نقدِ «الصَّحيحين»: بما ندَّعيه عليه من استحكام النَّزعة المذهبيَّة: محاوَلتُه اليائسة للطَّعنَ في حديثِ مُعاوية بن الحَكم رضي الله عنه الَّذي سأل فيه النَّبي ﷺ الجارية عن الله بأين[1]، حيث حكَمَ عبد الله بشذوذِ هذا الحديث الصَّحيح وهو في «مسلم»! وبنفسِ العِلَل التَّي ساقَها سَلَفه الكَوثريُّ لإبطال الحديث؛ ثمَّ زاد عليه أشياءَ تَنقضُ المتنَ في زعمِه لم يذكرها الكوثريُّ[2].

وقد تَمادىٰ بعبد اللهِ الخَطلُ في مثالٍ آخر أبطلَ فيه الحديثَ المُتَّفق علىٰ صِحَّته بين العلماء! مِن قولِه ﷺ آخرَ عُمرهِ المُباركِ: **«لَعَنَ الله اليَهود والنَّصارىٰ، اتَّخذوا قبورَ أنبيائِهم مَساجد»**[3]؛ بل أبطلَ أحاديثَ هذا البابِ كلِّها! بدعوىٰ مُخالَفتِها لِما يَفهمه مِن القرآن غيرَ مُبالٍ بتَكاثر طُرقِها، وتَواترِ مَعناها عن النَّبي ﷺ[4].

هذا وهو المُقرُّ بأنَّ أكثرَ أهل العلم متقدِّمين ومتأخِّرين قد عَمِلوا به، لكن عذرُهم في ذلك عنده: أنَّهم لم يَتَفطَّنوا لِما تَفَطَّن له فيه مِن العِلَل الَّتي تَقضي بتركِ العَمل به واعتقاده.

يقول: «هذا حديثٌ ثابتٌ في الصَّحيحين وغيرهِما مِن طُرق، وقد عَمِل به كثيرٌ مِن العلماء المُتقدِّمين والمتأخِّرين، **ولم يتَفَطَّنوا لِما فيه مِن العِلَل الَّتي تقتضىٰ**

= «إظهار ما كان خفيًّا، من بطلان خديث: لو كان العلم بالثُّريا»، ووافقه عليه الألباني في «سلسلة الضعيفة» (٥/ ٧٥، رقم: ٢٠٥٤)، فجملة القول أنَّ الحديث ضعيف بهذا اللَّفظ: (العلم)، وإنَّما الصَّحيح فيه (الإيمان) و(الدِّين)، والله أعلم.

(١) «الفوائد المقصودة في بيان الأحاديث الشاذة المردودة» لعبد الله الغماري (ص/ ٨٧-٩١).

(٢) ستأتي مناقشتها في موضعها المُناسب من هذا البحث (٢/ ٧٧٤).

(٣) أخرجه البخاري (ك: الجنائز، باب: ما جاء في قبر النبي ﷺ وأبي بكر وعمر رضي الله عنهما، رقم: ١٣٩٠)، ومسلم (ك: المساجد ومواضع الصلاة، باب: النهي عن بناء المساجد علىٰ القبور واتخاذ الصور فيها، رقم: ٥٢٩).

(٤) ذكره الكتَّاني في «نظم المتناثر» (ص/ ١٣٠-١٣١).

ترك العمل به، وذلك أنَّ القرآن الكريم يُعارض هذا الحديث مِن ثلاثة أوجه. .»[1].

وخلاصة الوجوه الثَّلاثة عنده: أنَّ اليهود آذوا الله ورسولَه بتُهم شائنةٍ، استحقُّوا عليها اللَّعنة، وأنَّهم كانوا يَقتلون الأنبياء، وأنَّهم حاولوا قتل عيسىٰ ﷺ ومحمَّد ﷺ، فلا يَتصَوَّر هو بعدَ عُدوانَهم هذا علىٰ المُرسلين أن يتَّخذوا قبورَهم مساجد!.

وما أحسنَ ما فنَّد به (محمَّد الغزاليّ) هذه الشُّبهة الَّتي ألقىٰ بها الغُماريُّ بجوابٍ مُختصرٍ، يقول فيه: «إنَّ الله وَصَف اليهودَ بقولِه: ﴿وَقَطَّعْنَاهُمْ فِي الْأَرْضِ أُمَمًا مِّنْهُمُ الصَّالِحُونَ وَمِنْهُمْ دُونَ ذَٰلِكَ وَبَلَوْنَاهُم بِالْحَسَنَاتِ وَالسَّيِّئَاتِ لَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ﴾ [الأعراف: ١٦٨]؛ فالصَّالحون أبَوا الاعتداءَ علىٰ الأنبياء، والمُجرمون سَفَكوا دماءَهم، وبعد قتلِهم، بُنِيَت المَعابد علىٰ قبورِهم، تكريمًا لهم، علىٰ أنَّ هذه المقابر وساكنِيها حُصِدَت مع اجتياحِ الأعداءِ للأرض المُقدَّسة، فليس هناك الآن قبرٌ قائمٌ به نبيٌّ معروف! وحَلَّ محلَّ القبورِ الدَّارسةِ أصنامٌ وأنصابٌ ومَذابح في الكنائس المسيحيَّة»[2].

لقد كان عبد الله في دراستِه النَّقديَّة لهذا الحديثِ وأشباهِه مِن حيث تخريجُه، مُتَمِّمًا هو فيه لِما بَدَأه قبلُ أخوه أحمد مِن دراستِه مِن جِهة الفقه، في كتابِه «إحياء المقبورِ، بأدلَّةِ استحبابِ المَساجد والقِباب علىٰ القبور»![3]

---

(١) «الفوائد المقصودة» (ص/ ١٠٥).

(٢) «تراثنا الفكري في ميزان العقل والشرع» (ص/ ١٥٢).

(٣) سأل محمد بوخبزة شيخَه أحمد الغُماري عن تناقضه في كتابه هذا مع ما قرَّره في رسالته «الاستنفار لغزو التَّشبه بالكُفار»، حيث عقد بابًا في تحريم اتِّخاذ المساجد علىٰ القبور لعلَّةِ التَّشبُّه بالكُفَّار، فتردَّد الغماريُّ واضطرب! ثمَّ أشار له إلىٰ أنَّ المدار علىٰ القصد والنِّية!

يقول بوخبزة في كتابه «صحيفة سوابق» (ص/ ٢٤٤): «.. ولعلَّ ظهور البطلان فيما ذهب إليه هو الَّذي حدا بعبد الله التَّليدي -تلميذ أحمد الغُماري- إلىٰ مخالفته في هذه المسألة في تهذيبه لكتاب شيخه «الاستنفار» (ص/ ٤٠-٤١)، وَلَيته -يعني التَّليدي- نَهج هذا المنهج في سائر موبقاته، وفيها ما هو أبشع وأفظع، ولكنَّها الزَّاوية والطَّريقة» ا.هـ

فلَكَم أغضب هذان الكتابان عند طباعتهما صهرَهما الأمين بوخبزةَ! فسارع بعد انعتاقه من طريقتهما إلىٰ إخراجِ جزءٍ صغيرٍ مطبوعٍ، يرُدُّ فيه عليهما ضمنًا تجويزَهما بناء المساجد علىٰ القبور، حَوَت واحدًا وأربعينَ حديثًا في النَّهيِ عن ذلك.

فما كان يجسُر عليه عبد الله مِن إسقاطِ ما اتُّفِق عليه من النُّصوص وجَرَىٰ عَملُ الأئمَّة عليها، تَعصُّبًا لمذهبِ الطُّرقيَّةِ المُتأخِّرِ، ودَفْعًا للرِّيَبِ عَمَّا آلَ إليه آلُ الغُماريِّ مِن بناءِ الزَّاويةِ علىٰ قبْرِ أبيهم، وبيعِ قبورِها للنَّاس![1] لَأمرٌ قبيحٌ، يتسامىٰ عنه المُتجرِّدون للحقِّ مِن أهل الحديث ومن غيرهم.

يقول الأمين بوخُبزة: «حدَّثني الفقيه التُّجكاني أنَّه سمِعَ ابن خالِه وصهرَه الأستاذ عبد الله ابن الصِّدِّيق يُنكر خروجَ يأجوج ومأجوج، ويقول: إنَّهم التَّتار! كما سمِعَه يقول: إنَّ الأعمىٰ الَّذي عَبَس النَّبي ﷺ لمَّا جاءَه ونَزَلَت في شأنِه سورة (عَبَس)، ليس هو ابن أمِّ مكتوم! كما قال المُفسِّرون، واتَّفقَ عليه الأوَّلون والآخرون.

ورأيتُ له في بعضِ كُتُبه كـ «خواطره الدِّينيَّة» أشياء مِن هذا القَبيل، يُريد بها الانفرادَ والإتيانَ بالجديدِ دون برهانٍ ولا بيانٍ، علىٰ قاعدة: خالفْ تُعرفْ!»[2].

ولعبد الله مِن مثل ذاك العُدوان علىٰ أحاديث «الصَّحِيحين» كثيرٌ[3]؛ يَعمِد إلىٰ حديث منها مُتَّفق عليه ثبوتًا، صريح المعنىٰ ظاهرِ الدَّلالة، فيُبطِله بآياتٍ قرآنيَّة ظنِّيَّةِ الدَّلالة، علىٰ خلاف ما فهمه منها السَّلف الأوَّلون؛ قد تَعقَّبه فيها بعضُ المُشتغلينَ بالتَّخريج وغيرهم[4].

---

(١) وكان أخوهم محمَّد الزَّمزمي بن الصِّديق يُنكرُ هذا الفعل من إخوتِه، ويُصرِّح في كتابه «الزَّاوية وما فيها من البدع» (ص/١٣) أنَّ والدَهم محمَّد بن الصِّديق قد غَيَّر رأيَه فيما كان عليه مِن الغُلوِّ في الطُّرقيَّة، وأنَّه كان ميَّالًا في آخر عمره إلىٰ التزامِ السُّنة المحضةِ والاجتهاد.

(٢) «جراب الأديب السَّائح» لمحمد بوخبزة (ج١، ص٨ مخطوط).

(٣) أمثلة هذا في كتابه «الفوائد المقصودة» عديدة، وكذا كتابه «الصُّبح السَّافر»، ردَّ ما اتَّفق عليه المُحدِّثون والفقهاء مِن حديث عائشة: «فُرضت الصَّلاة رَكعتين ركعتين ..» بدعوىٰ المخالفةِ نفسِها للقرآن.

(٤) انظر «آداب الزِّفاف» للألباني (ص/٥٦-٥٧)، و«ردع الجاني» لطارق عوض الله (ص/٤٤).

فكيف يَصحُّ بعد هذه المَعايبِ العلميَّة كلِّها أن يُستباحَ حِمَىٰ «الصَّحِيحين» تأسِّيًا به؟!

المَطلب السَّادس

موقف الألبانيِّ[1] (ت١٤٢٠هـ) مِن «الصَّحيحين»

الألبانيُّ لونٌ آخر من رتوت المُحدِّثين وأفذاذ المُخرِّجين في هذا العصر، كرَّس حياتَه لمشروعِ «تقريب السُّنةِ بين يَدَي الأمَّة»[2]، فهو في هذا البابِ من التَّخريجِ نهاية لا تُقارَب، وهمَّةٌ في البحث لا تعُارَض، يحشُد لِما يَراه حَقًّا مِن النُّقولاتِ ما يُحرِج المُخالفَ، ويُبهِرُ المُؤالِف.

أقول هذا إنزالًا له منزلته المُستحقَّة لا تحيُّزًا -معاذ الله- فلقد لامَستُ بنفسي قُوَّة عريضتِه النَّقديَّة أثناء دِراسَتي لِما أعلَّه مِن أحاديثِ «الصَّحِيحين»؛ فأخَذَ الرَّد عليه مِن جهدي وزادَ نقدُه في كَدِّي ما لم أجِده مِمَّن عرَّجتُ عليهم مِن مُعاصِريه مِمَّن ذكرتهم قريبًا.

---

(١) محمد بن نوح نجاتي، الشهير بمحمد ناصر الدين الألباني: وُلد بمدينة أشقودرة بألبانيا ١٩١٤م، هاجرت به أسرته إلىٰ الشَّام هربًا بدينها بعد أن تولَّىٰ حُكم ألبانيا العلمانيُّ أحمد زوغو، تعلَّم علىٰ والده هناك شيئًا من العربيَّة وفقه الحنفيَّة، ثمَّ حُبِّب إليه علم الحديث تأثُّرًا بمجلة المنار لرشيد رضا، فانكبَّ علىٰ دراسته حتَّىٰ برع فيه واشتُهر به، وله العديد من المؤلَّفات، منها: سلسلتا الأحاديث الصحيحة والضعيفة، و«إرواء الغليل»، و«جلباب المرأة المسلمة»؛ انظر ترجمته في كتاب «حياة الألباني وآثاره» لمحمد الشيباني.

(٢) أفصح عن ذلك في مُقدمته لـ «مختصر صحيح مسلم» (ص/ ٥).

الفرع الأوَّل: موقف الألبانيُّ من أحاديث «الصَّحيحين».

الألبانيُّ مُعترفٌ بعَظيمِ فضلِ «الصَّحيحين»، شديدُ الحَفاوةِ بهما، وهو علىٰ جَلَده في التَّحقيق، وحرصِه علىٰ التَّدقيق، إذا بَدا له ضَعفُ شيءٍ فيهما، تَباطَأ في إصدارِ حُكمِه، وأنعمَ النَّظرَ تمحيصًا لنقدِه، هِيبةً منه للشَّيخين، وإجلالًا منه للكِتابين، خلافًا للثَّلاثةِ المعاصرين قبله!

فكان من جميل ما يقول في حقِّ البخاريِّ: «إنَّ حديثًا يخُرِجه الإمامُ البخاريُّ في «المسندِ الصَّحيح» ليسَ مِن السَّهلِ الطَّعن في صِحَّته لمُجرَّدِ ضعفٍ في إسناده، لاحتمالِ أن يكون له شَواهد تأخذُ بعضُدِه وتُقوِّيه»[1].

وكلام الألبانيِّ هنا متوجِّهٌ فيه بالنَّصيحةِ إلىٰ مَن يجري في مِضمارِ العلماءِ، ويستعمل أدَواتِ نقدهم الَّتي أصَلُّوها في كُتبِ المُصطَلح والتَّخاريج، فيُنبِه بوعورةِ مَسالكِ النَّقدِ للصَّحِيحين؛ وأمَّا الحائدون عن منهجِ المُحدِّثين المُترامون علىٰ الكِتابينِ بشبهاتِ العقلنةِ وهوىٰ النُّفوس، فقد كان الألبانيُّ لهم بالمِرصاد!

فهذا الكوثريُّ وهو الطُّلَعة اللَّوْذَعي، حين تَعَدَّىٰ حَدَّه بإعلال حديث مُتَّفَق عليه في «الصَّحيحين» دون دليل مُعتبر، لم يَسكُت له الألبانيُّ، بل أخَذَ قلمَه يُسطِّرُ به غلطاته ويُبيِّن تَعالُمَه فيه، حَمِيَّةً منه لهذين الأصلين العظيمين من أصول السُّنَّة[2].

ومثلُ ذلك فعَلَ بالغُماريِّ عبدِ الله حينَ أعَلَّ حَدِيثَيْن فيهما، واحدًا مُتَّفَقًا عليه، والآخَر في «مسلم»؛ فتصدَّىٰ له بأن نَفَىٰ العِلَّة عن أسانيدهما، وبَرَّأهما مِن الشُّذوذِ في مَتْنَيهما، ودَلَّ علىٰ أنَّ المُعِلَّ أحقُّ بوصف الشُّذوذِ، إذ خالف فيهما أئمَّة الحديث[3].

---

(١) «السِّلسلة الصَّحيحة» (٤/ ١٨٥).

(٢) انظر مقدمة تخريجه لـ«العقيدة الطحاوية» (ص/ ٥٠-٥١).

(٣) انظر «السِّلسلة الصَّحيحة» (رقم: ٢٨١٤)، و«آداب الزِّفاف» (ص/ ٥٦-٥٧).

إلىٰ غير هذين مِمَّن تصدَّىٰ الألبانيُّ لدفعِ مُعارضاتِهم عن «الصَّحيحين»[1]؛ قد بَلَغَ ما دافعَ عنه فيهما خمسةً وعشرين حديثًا[2].

الفرع الثَّاني: المُآخذاتِ علىٰ نقداتِ الألبانيِّ لأحاديث «الصَّحيحين».

ومعَ ما أظهرَه الألبانيُّ مِن مَوضوعيَّةٍ في النَّقدِ، وتَجرُّدٍ في الأحكام، وذَبٍّ عن «الصَّحِيحين» يُشكَر عليه؛ إلَّا أنَّه أُوخِذَ عليه في أحاديث رأىٰ أنَّ البخاري ومسلمًا -مع جلالتِهما في الفنِّ- قد أخطآ في تصحيحها، والفرضُ أنَّهما غير معصومين في ما اجتهدا فيه، فجائز عنده الاستدراك عليهما مادام هذا النَّقد مبنيًّا علىٰ قواعده العلميَّة المعتبرة، بدليل نقد الحفَّاظ لهما علىٰ مرِّ القرون.

فلمَّا طبَّق ما دَرَسه مِن قواعدِ علمِ الحديث علىٰ ما مَرَّ به من أحاديث «صحيح البخاري»، وَجَد بعضَها تقصُر عن مرتبةِ الصَّحيح أو الحسن؛ فضلًا عمَّا وَجَده من ذلك في «صحيح مسلم».

يقول بعد حكمِه علىٰ جملةٍ من حديث في «البخاريِّ» بالشُّذوذ: «هذا الشُّذوذ في هذا الحديث مثال من عشرات الأمثلة الَّتي تدلُّ علىٰ جهل بعض النَّاشئين الَّذي يتعصَّبون لـ «صحيح البخاري» وكذا لـ «صحيح مسلم» تعصُّبًا أعمىٰ، ويقطعون بأنَّ كلَّ ما فيهما صحيح! ويُقابل هؤلاء بعض الكُتَّاب الَّذين لا يقيمون لـ «الصَّحيحين» وزنًا، فيردُّون من أحاديثهما ما لا يوافق عقولهَم وأهواءَهم، . .وقد رددتُ علىٰ هؤلاء وهؤلاء في غير ما موضع»[3].

فهو يرىٰ أنَّ من الواجبِ بيان حالِ مثل هذه الضِّعاف في «الصَّحيح»، أداءً لأمانة العلم، ومنعًا لدخولِ ما ليس بسُنَّة في السُّنَّة، وردعًا لمن يُخرج منها ما هو ثابت فيها؛ فقد كان يُبدي هذه النيَّة أحيانًا أثناء تخريجِه لبعض أحاديث البخاريِّ،

---

(١) راجع تَعقُّباته الكثيرةِ لحسَّان عبد المنَّان في تضعيفِه لعددٍ من أحاديث «الصَّحيحين» في كتابه «النَّصيحة، في التَّحذير من تخريب ابن عبد المنَّان لكُتب الأئمَّة الرَّجيحة».

(٢) انظر «ردع الجاني» لطارق عوض الله (ص/ ٥٢).

(٣) «السلسلة الصحيحة» (٦/ ٩٣).

كما تراه في تضعيفِه للفظِ في البخاريّ، قال أثناءه: «لو جاز لنا أن نحابيَ الإمام البخاريَّ، لقُلنا: إنَّه قد توبع الفُضيل علىٰ لفظِه، ولكن مَعاذ الله أن نحابي في حديث رسول الله ﷺ أحدًا»[1].

ولأجل الوقوف علىٰ منهج الألبانيِّ في نقد أحاديث «الصَّحيحين»، ومدىٰ مُوافقته في ذلك للمنهج النَّقدي عند المحدِّثين، تبيُّنًا لنسبةِ الصَّواب في أحكامِه الَّتي قَضىٰ فيها بالضَّعف أو النَّكارة لما في «الصَّحيحين»، فقد درستُ هذه الأحاديث المُعلَّة ممَّا وقفتُ عليه من تخريجاتِه لها في مُصنَّفاته المتنوِّعة[2]؛ ومشيتُ في تقسيم هذه المَعلولات علىٰ نفسِ الطَّريقة الَّتي ذكرها في جوابِه لبعضِ من سَأله عن حقيقةِ تضعيفِه لبعض ما في «البخاري»، فقال خلالَه: «نقدي الموجود في أحاديث «صحيح البخاري» تارةً يكون للحديثِ كلِّه، يُقال: هذا حديث ضعيفٌ؛ وتارةً يكون نقدًا لجزءٍ من حديثٍ، وأصل الحديث صحيح، لكن يكون جزءٌ منه غير صحيح»[3].

وأزيد علي هذين القسمين قسمًا آخر، وهو ما تكلَّم فيه في «الصَّحيحين» إسنادًا مع تصحيحِه للمتنِ، فوجدتُ النَّتائج التَّالية:

القسم الأوَّل: ما أعلَّه الألباني إسنادًا في «الصَّحيحين» والمتنُ صحيح عنده.

مثاله: كلامه في إسنادِ حديثَيْ أبي هريرة رضي الله عنه في «صحيح البخاري»: «**مَنْ عادَىٰ لي وَليًّا**»[4]، و«**ليس مِنَّا مَن لم يَتَغنَّ بالقرآن**» مِن روايةِ أبي عاصم الضَّحاك[5]، وهو يُصحِّحهما من أوجه أخرىٰ.

---

(١) «السلسلة الصحيحة» (١٠٥٥/٤).

(٢) أرجو الله تعالىٰ أن يوفقني لنشرها في رسالة مستقلة؛ آمين.

(٣) سلسلة الهدىٰ والنور، الشريط الصوتي رقم: (٧٣٩).

(٤) أخرجه البخاري (ك: الرقاق، باب: التواضع، رقم: ٦٥٠٢)، وتخريج الألباني له في «السلسلة الصحيحة» (١٨٣/٤ برقم: ١٦٤٠).

(٥) أخرجه البخاري (ك: التوحيد، باب: قوله تعالىٰ: (وأسروا قولكم أو اجهروا به)، رقم: ٧٥٢٧)، وكلام الألباني عليه في «أصل صفة الصلاة» (٥٨٥/٢-٥٨٦).

ومثلها في «صحيح مسلم» قد بَلغَت ثلاثة عشر حديثًا[1]، منها تسعةُ أحاديث مِن طريقِ أبي الزُّبير عن جابر بن عبد الله ﷺ، يُضَعِفُ الألبانيُّ أسانيدَها بدعوىٰ تدليسِ أبي الزُّبير وقد عَنْعَن، لكنَّ مُتونها صحيحةٌ عنده مِن أوجهٍ أخرىٰ.

فهذا القسم لا إشكال فيه، ما دام نقد الألباني متعلِّقًا برسومِ الإسنادِ البَحتة، مع إقرارِه بصحَّةِ المتونِ مِن وجوهٍ أخرىٰ.

وأمَّا القسم الثَّاني: ما أعلَّه الألباني مُطلَقًا وهو في «الصَّحيحين».

فمجموعُ ما أعَلَّ فيهما الحديثَ كاملًا: اثنا عشر حَديثًا:

سبعة منها في البخاريِّ: أخطأ الألبانيُّ في تعليلِها جميعًا! ولم يكن له سَلَفٌ في ذلك.

وخمسة منها في مسلم: أخطأ في ثلاثة أحاديث ولم يكُن له سَلفٌ من المُتقدِّمين في تضعيفها؛ وأصاب في حديثين كان مسبوقًا في أحدهما إلىٰ تعليله مِن بعضِ المُتقدِّمين، والآخر أخرَّه مسلم في الباب عن الرِّواية الأصحِّ إشارة إلىٰ علَّته.

وأمَّا القسم الثَّالث: مِمَّا قد أعَلَّ الألباني فيهما جزءًا من حديث دون أصلِه: فبلغت ستة عشر حديثًا[2].

ما كان مِن ذلك مُتَّفقًا عليه: فحديث واحد، وهو حديث أبي هريرة: «**إن أمَّتي يُدعَون يوم القيامة غرًّا مُحجَّلين مِن آثارِ الوضوء، فمَن استطاعَ منكم أن**

---

(١) انظر «دراسات في صحيح مسلم» لعلي الحلبي (ص/١٠٤).

(٢) أعرضت عن إيرادِ كلامِ الألباني في حديث أبي الدَّرداء من طريق شعبة في «صحيح مسلم» مرفوعًا: «مَن حفظَ عشرَ آياتٍ من آخر سورة الكهف عُصم من الدجال»، وحكمِه علىٰ لفظ «من آخر» بالشُّذوذ، وأنَّ المحفوظ قول الجماعة: «من أوَّل»، لأجلِ أنَّ الألباني يعلمُ أنَّ مسلمًا نفسَه بيَّن شذوذه من طريق شعبة، وقد أورده بعد الرِّواية المحفوظةِ في «صحيحه» (١/٥٥٦)، فهو تحصيل حاصل.

يُطيل غُرَّته فليفعَلْ»[1]، فقد حكم الألبانيُّ علىٰ الجملة الأخيرة: «فمَن استَطاعَ . .» بالوقفِ علىٰ أبي هريرة، وذكر أنَّ بعضَ الرُّواةِ أدرَجَها في المرفوع[2]؛ وهو مَسبوق في هذا من عدَّة حفَّاظ متأخِّرين، والأمر عندي فيه محتمل.

وسبعة منها في البخاري: أخطأ الألبانيُّ في أربعةٍ منها، وأصابَ في ثلاثة، ثلاثتها خُرِّجَت في المتابعاتِ أو الشَّواهدِ، قد سُبق إلىٰ تضعيف ذلك الجزء فيهما من متقدِّمين.

وتسعة منها في مسلم: أصاب الألبانيُّ في ثمانية، وأخطأ في واحد، لكن أغلبها في المتابعات.

والخلاصة: أنَّ الألبانيَّ لم يُصِبْ فيما أعَلَّه مِن أصول «الصَّحيحين» جملةً إلَّا في اثنين في «صحيح مسلم» قد سُبِقَ إلىٰ تعليلهما من المُتقدِّمين؛ أمَّا ما كان كلمةً أو فقرةً مِن الحديث، فقد أصابَ في اثني عشر مِن مجموعِ سبعة عشر، وواحد محتمل، أغلبُها في «مسلم»، وأغلبُ هذه عنده في المتابعات والشَّواهد لا في الأصول.

ومن تكلَّم فيهم من الرُّواة الَّذين احتجَّ بهم البخاري: الصَّحيحُ أنَّهم في درجةِ الصَّدوق، كفُليح بن سليمان، ويحيىٰ بن سليم، وأبو شهاب الحنَّاط؛ أو تكون تهمة الاختلاط منتفية عن بعضهم، كحال أبي إسحاق السَّبيعي؛ فإن كانوا ضعفاء حقيقةً فيكونون متابعين في ما أخرجه لهم البخاريُّ، كفضيل بن سليمان وعبد الله بن عبد الرَّحمن بن دينار؛ ومَن ثبت عليه الضَّعف من غير متابعة، فقد سُبق الألبانيُّ إلىٰ التَّنبيه عليه من المتقدِّمين، كحال شريك بن عبد الله.

---

(١) أخرجه البخاري (ك: الوضوء، باب: فضل الوضوء، رقم: ١٣٦)، ومسلم (ك: الطهارة، باب: استحباب إطالة الغرة والتحجيل، ٢٤٦).

(٢) «السلسلة الضعيفة» (٣/ ١٠٤).

وأمَّا الَّذين في صحيح مسلم، فمن ضعَّفهم الألبانيُّ فإمَّا أن يكون مسبوقًا في ذلك من المتقدِّمين، كحال عمر بن حمزة العمري؛ أو يكونوا مِمَّن أخرج لهم مسلم في المتابعات والشَّواهد لا الأصول، كهشام بن حسَّان وعياض بن عبد الله الفهريِّ.

لتصدُق بذا مقولةُ الذَّهبي في الرَّاوي الَّذي أخرج له الشَّيخان في الأصول: «تارةً يكون الكلام في تَليينِه وحفظِه له اعتبارٌ، فهذا حديثُه لا ينَحطُّ عن مرتبةِ (الحسن)، الَّتي قد نُسمِّيها: (مِن أدنىٰ درجاتِ الصَّحيحِ)، **فما في الكِتابين -بحمدِ الله- رجلٌ احتجَّ به البخاريُّ أو مسلم في الأصول وروايَاتُه ضعيفة، بل حسنةٌ أو صحيحةٌ**»[1].

ولقد رأيتُ كيف أقدم في نقدِه للصَّحيحين علىٰ تعليلِ أحاديث كاملةٍ لم يُسبَق فيها مِن ناقدٍ متقدِّم، بل العلماء علىٰ الإقرارِ بصحَّتِها روايةً ودرايةً، ثمَّ تأكَّد هذا الغلط في التَّعليل من غير سلفٍ بخطئه فيها مِن حيث الصَّنعة الحَديثيَّة.

ولن أستدلَّ في هذا المقام علىٰ غلط الألبانيِّ بأكثر من أن أنقل كلامَه هو الموافقِ علىٰ منع تعليل ما تلقَّته العلماء بالقبول في «الصَّحيحين»، وهو ما علَّق به علىٰ نصِّ ابن حجر لإفادة الحديث المتلقَّىٰ بالقبول العلمَ، يقول فيه:

«.. وقد غفل عن هذا التَّلقي وأهميَّته كثير من النَّاس في العصر الحاضر، الَّذين كلَّما أشكل عليهم حديثٌ صحيحُ الإسناد لجؤوا إلىٰ ردِّه، بحجَّة أنَّه لا يفيد القطع واليقين، فهم لا يقيمون وزنًا لأقوال الأئمَّة المتخصِّصين الَّذين قيَّدوا قولَهم بأنَّ حديث الآحاد يفيد الظَّن بقيود، منها: **إذا كان مختلفًا في قبوله.**

أمَّا إذا كان مُتَلقًّى مِن الأمَّة بالقبول، لا سيما إذا كان في «الصَّحيحين» علىٰ ما بيَّنه المؤلِّف رحمه الله: **فهو يفيد العلمَ واليقينَ عندهم**، ذلك لأنَّ الأمَّة معصومة عن الخطأ، .. فما ظنَّت صحَّته، ووجب عليها العمل به، فلا بدَّ أن يكون صحيحًا

---

(١) «الموقظة» (ص/ ٨٠).

في نفس الأمر، كما قال العلاَّمة أبو عمرو بن الصَّلاح في مقدِّمته، وتبعه الحافظ ابن كثير وغيره»[1].

وفي كلامٍ له آخر أبْيَن في المقصود يقول: «خبر الآحاد يُفيد العلمَ واليقين في كثيرٍ من الأحيان، مِن ذلك: الأحاديث الَّتي تلقَّتها الأمَّة بالقَبول، ومنها ما أخرجه البخاريُّ ومسلم في صحيحَيهِما، **ممَّا لم يُنتقَد عليهما**، فإنَّه مَقطوع بصِحَّته، والعلمُ اليقينيُّ النَّظري حاصلٌ به . . »[2].

فليتَ الألبانيَّ أخذَ بهذا التَّأصيل القويم بعينِ الاعتبارِ أثناء تعليلِه لبعضِ أحاديثِ «الصَّحيحين»؛ والَّذي ظَهَر لي في سِرِّ هذا التَّناقض بين ما أصلَّه هنا في هذه المسألة، وبين تَضعيفِه ما ليس له فيه سَلَفٌ مِن المُتقدِّمين من آحاد «الصَّحيحين»:

أنَّ الألبانيَّ متابع لرشيد رضا في تسويتِه بين نوعين مِن النَّقدِ مختلفين في تعليلِ أحاديث «الصَّحيحين»، كان ينبغي التَّفريق بينهما:

بين تضعيفِ كلمةٍ مِن حديثٍ، أو شطرٍ منه، لشذوذٍ ونحو لذلك: فهذا جائزٌ كما قدَّمنا تقريره لِمن تَأَهَّل له بشروطه.

وتضعيفِ أصل حديثٍ بأكملِه من غير سلفٍ في ذلك! فهذا الَّذي نمنعُه.

ولعلَّ الألبانيَّ لمَّا رأىٰ بعضَ المُحدِّثين المتأخِّرين مَشوا في نقدِ أحاديث «الصَّحيحين» علىٰ النَّوع الأوَّلِ -كابن القطَّان، وابن تيميَّة، وابن حجرٍ- قاسَ علىٰ ذلك النَّوع الثَّاني فاستجاز فيه ما استجازَ في الأوَّل!

ظَهر لي هذا التَّأليفُ منه بين هذين النَّوعين المُختلفين في مثالِ جوابِه لِمن سَألَه عمَّن سَبَقه إلىٰ إعلالِ بعضِ أحاديث «البخاريِّ»، حيث قال: «. . في أثناءِ البحثِ العلميِّ، تَمرُّ معي بعضُ الأحاديثِ في «الصَّحيحين» أو في أحَدهما، فينكشِفُ لي أنَّ هناك بعضُ الأحاديث الضَّعيفة، **لكن مَن كان في ريبٍ ممَّا أحكُم**

---

(١) «النكت علىٰ نزهة النظر» لعلي الحلبي (ص/ ٧٤).

(٢) «الحديث حجة بنفسه في العقائد والأحكام» للألباني (ص/ ٦٢).

أنا علىٰ بعضِ الأحاديث، فليَعُد إلىٰ «فتحِ الباري»، فسَيَجِدُ هناك أشياءَ كثيرةً وكثيرةً جِدًّا، يَنتقِدُها الحافظ أحمد ابنُ حَجَرٍ العَسقلاني»[1].

وكنَّا قرَّرنا آنفًا أنَّ نقداتِ ابن حجر لبعضِ ما في «الصَّحيحين» هو مِن النَّوع الثَّاني المُتعلِّق بكلمةٍ أو بعضِ كلماتٍ في الحديث، لا أصل الحديث كما فَعَل الألبانيُّ!

وكان الألبانيُّ قد قدَّم لجوابه السَّالف بأن قال للسَّائل: «أمَّا ما يَتعلَّق بغيري مِمَّا جاء في سؤالِك: وهو هل سَبَقك أحَدٌ؟ فأقول -والحمد لله- سُبِقت من ناسٍ كثيرين، هم أقعد منِّي وأعرفُ منِّي بهذا العلم الشَّريف، وقُدامىٰ جدًّا بنحوِ ألفِ سنةٍ، كالإمام الدَّارقطني وغيره، فقد انتقدوا الصَّحيحين في عشرات الأحاديث، أمَّا أنا فلم يبلغ بي الأمر أن أنتقد عشرة أحاديث . .».

وهذا أُراه خطأً منهجيًّا في تسويغِ مذهبه هذا؛ **فالألبانيُّ وإن سُبق من سلفِ المحدِّثين في أصلِ النَّقد والتَّعليل لأحاديثِ «الصَّحيحين»، لكنَّه لم يُسبَق إلىٰ تعليلِ أفرادٍ منها بعينِها! ومحلُّ النِزاع في هذا لا الأوَّل.**

وهذا نفسُ ما وقع فيه (رشيد رضا) قبله، غير أنَّ هذا كان يلِج إلىٰ ذلك من خلالِ طعونه العقليَّة في المتون، والألبانيُّ يلج إلىٰ تعليلها من خلال الصَّنعة الإسناديَّة!

وقد ظهر مِن خلال دراسةِ أحاديث الأقسامِ الثَّلاثة السَّابقة، أنَّ الألبانيَّ قد أصابَ في بعضِ ما أعلَّه مِن أحاديث القسمِ الثَّالث، وأكثرها قد سُبِق إليه مِن الحفَّاظ، لكنَّه غلِطَ في تضعيفِ ما وَهَّنه مِن أحاديث «الصَّحيحين» بأكملِها، صَنعةً وانعدامَ سَلَف.

هذا وهو الألبانيُّ! وقد أمضىٰ ستِّين سنةً مِن عُمرهِ بين أسفارِ الحديثِ نقدًا وتخريجًا وتحقيقًا، فكيف بأقزامِ زمانِنا مِن أصاغر هذا العصر، مِمَّن توجَّهوا إلىٰ «الصَّحيحين» بالطَّعنِ من غير عُدَّةٍ علميَّةٍ ولا سَلفٍ مِن الأُمَّة؟!

---

(١) «فتاوىٰ الشيخ الألباني» (ص/٥٢٦) جمع عكاشة الطيبي.

حتَّىٰ إذا جاءَهم عَالِمٌ ناصحٌ بالكَفِّ عن هذا العَبَثِ في الصِّحاح، أخذتهُم العِزَّةُ بالإثمِ، وقالوا: أليسوا رجالًا ونحنُ رجال؟! فهذا الألبانيُّ طَعَنَ، فلِمَ التَّحجير علينا نحن؟!

تسمعُ مثل هذا القياسِ الباطل علىٰ نقدات الألبانيِّ مِن أحدِ المُتهوِّرين في نقد ما اتُّفق عليه بمحضِ الرَّأي، حيث يقول: «إنَّ نقدَ أحاديث بعينِها لن يكون مَطْعَنًا في السُّنَة، ولا في مَن قامَ بالنَّقد، وهذا الشَّيخ ناصر الألباني، قد نَقَدَ عشراتِ الأحاديثِ في صحيحِ مسلمٍ، وشيئًا يَسيرًا في صحيح البخاري! . .»[1].

فحينئذٍ نقول لأمثالِ هؤلاء: إن أبَيْتم إلَّا اقتحامَ أرضِ السِّباع، فاتركوا عنكم الاحتجاجَ بالألبانيِّ وأمثالِه مِن العلماءِ، فإنَّ عذرَ هذا فيما تَولَّاه مَعقول -علىٰ ما فيه من هناتٍ- صادرٌ في ذلك كلِّه عن تخصُّصه في قواعد النَّقد وخِبرةٍ، ثمَّ المُتخَصِّصون يَتعقَّبونه بنفسِ تلك القواعد؛ فأين هذا مِن مَنهجكم؟!

فها هي أحاديث «الصَّحيحين» التَّي تَكلَّم فيها الألبانيُّ مبثوثة في كُتبه، فتأمَّلوها؛ هل رأيتموه يَطعن في أيٍّ من متونها لأنَّ عقلَه أو ذوقَه لم ترُقه كما تفعلون؟!

والألبانيُّ إذْ تكلَّم مِن ذلك في سِتَّة متونٍ -بصرفِ النَّظر عن صواب نقدِه من خطئه- قد كان مُتبِعًا لذلك بنقدِ أسانيدِها! مُعلِّلًا مصدر ذلك مِن النَّاحية الحديثيَّة كما هي الجادَّة عند المُتقدِّمين.

فاسمعوها منه يُعلِنها مُدْوِيةً في أذانِ المُتصَيِّدين لبعضِ اجتهاداتِه ذريعةً للطَّعن في أحاديث «الصَّحيحين» بمَحضِ التَّمَعقُلِ والتَّشهِّي، حيث يقول بعد تضعيفه لفقرةٍ مِن حديثٍ في البخاريِّ:

---

(١) من مجموع مقالات لحمد سعيد حوًا بعنوان: «منهجية التعامل مع السنة النبوية» برقم: ٦٨، مركز الشرق العربي للدراسات الحضارية والاستراتيجية، بتاريخ ١٢/٤/٢٠١٠م.

«.. قد أطَلتُ الكلامَ علىٰ هذا الحديثِ وراويه، دفاعًا عن السُّنة، ولِكَي لا يَتَقوَّل مُتقوِّل، أو يقول قائلٌ مِن جاهلٍ أو حاسدٍ أو مُغرضٍ: إنَّ الألبانيَّ قد طَعَن في «صحيح البخاريِّ» وضَعَّف حديثَه! **فقد تَبيَّن لكلِّ ذي بصيرةٍ، أنَّني لم أُحَكِّم عقلي أو رأيِي، كما يفعل أهلُ الأهواء قديمًا وحديثًا، وإنَّما تمسَّكت بما قاله العلماء في هذا الرَّاوي، وما تقتضيه قواعدُهم في هذا العلم الشَّريف ومُصطلحِه مِن ردِّ حديثِ الضَّعيف، وبخاصَّةٍ إذا خالَف الثِّقة، والله وليُّ التَّوفيق**»[1].

ويقول في موضعٍ آخر:

«بعضُ النَّاس مِمَّن لهم مُشاركةٌ في بعضِ العلوم، أو في الدَّعوةِ إلىٰ الإسلام -ولو بمفهومِهم الخاصِّ- يَتَجرَّؤون علىٰ رَدِّ ما لا يُعجِبُهم مِن الأحاديث الصَّحيحة وتضعيفِها، ولو كانت ممَّا تَلقَّته الأمَّة بالقَبول! لا اعتمادًا منهم علىٰ أصولِ هذا العلم الشَّريفِ، وقواعدِه المعروفةِ عند المحدِّثين، أو لشبهةٍ عَرَضت لهم في بعضِ رُواتِها -فإنَّهم لا عِلمَ لهم بذلك، ولا يُقيمون لأهلِ المعرفةِ به والاختصاصِ وَزنًا- وإنَّما يَنطلقون في ذلك مِن أهوائِهم، أو مِن ثقافاتِهم البعيدةِ عن الإيمانِ الصَّحيح القائمِ علىٰ الكتاب والسُّنة الصَّحيحة، تقليدًا مِنهم للمُستشرقين أعداءِ الدِّين، ومَن تَشبَّه بهم في ذلك مِن المُستغربين، أمثالِ أبي ريَّة المصريِّ، وعزِّ الدين بليق اللُّبناني ..»[2].

الفرع الثالث: بيان ما أقرَّه الألبانيُّ من كلام الغُماري بوجود مَوضوعاتٍ في «الصَّحيح».

يَزعُمُ بعض المعاصرين[3] مُوافقةَ الألبانيِّ لما سبق من كلامِ أبي الفيضِ الغُماريِّ في أحاديث «الصَّحيحين» من «أنَّ فيها ما هو مَقطوعٌ ببُطلانه، فلا تغترَّ

---

(١) «السلسلة الضعيفة» (٣/٤٦٥).

(٢) مقدمته لـ «مختصر صحيح الإمام البخاري» (٢/٨).

(٣) كما تراه مثلًا عند القنُّوبي الإباضيِّ في كتابه «السَّيف الحاد» (ص/١٠٦).

بذلك، ولا تتهيَّب الحُكم عليه بالوضعِ لِما يذكرونه مِن الإجماعِ علىٰ صحَّة ما فيهما . . »[١].

فيزعمون أنَّه قد أقرَّ الغُماريَّ علىٰ وجودِ المَوضوعاتِ في «الصَّحيحين»، وأنَّه لا ينبغي التَّهيُّبِ مِن الحكمِ بذلك فيهما، يَعْنونَ ما عقَّب به الألبانيُّ كلامِ الغُماريِّ حيث قال: «وهذا مِمَّا لا يَشكُّ فيه كلُّ مُتمرِّس في هذا العلم، وقد كنتُ ذَكرتُ نحوَه في مُقدِّمة «شرح العقيدة الطَّحاوية» . . غير أنِّي أتَخوَّف مِن قولِ الغُماري أخيرًا: «. . لمُخالفتِها للواقع»، لِما يُخشَىٰ مِن التَّوسُّع في ذلك»[٢].

هذا كلامُ الألبانيِّ؛ وعند نظري في سياقِه وباقي نصوصِه في هذه المسألةِ، خلُصت إلىٰ أنَّ الألبانيَّ -وإن أخطأ في عباراته تلك الَّتي توهم الموافقة للغُماريِّ! إذ كان ينبغي في مثل هذه المضايق التَّفصيل والاحتراز والدِّقة في انتقاء الألفاظ كما عهدناه من مزايا الألبانيِّ في الجملة- غير أنِّي أحيد بتعليقه ذاك أن يكون صريحًا في مُوافقة كلامِ الغُماريِّ كلِّه؛ ذلك أنَّ كلام الغُماريِّ تَضمَّن عدَّة أفكار:

أولَاها: القطع ببطلان أحاديثَ في «الصَّحيحين» لمخالفتِها للواقع.

ثانيها: لزوم الحكم علىٰ مثل هذه الأحاديث فيهما بالوضعِ.

ثالثُها: نفي الإجماع علىٰ صحَّة كلِّ أحاديثهما.

رابعُها: أنَّ هذه الأباطيل والمُنكرات ليست سِمةً في الكتابين، وليس كثيرةً فيهما.

والَّذي يَتأمَّل تعليقَ الألبانيِّ -مع استحضار ما نقلناه من نصوص كلامه آنفًا في موقفه من الصَّحيحين- سيظهر له أنَّه إنَّما استشهد بالفِكرتين الأخيرتين من كلام الغُماريِّ فحسب، والدَّليل استعمالُه لهذا النصِّ الغُماريِّ في مَعرضِ الرَّدِّ

(١) سبق نقله (١/ ٧٤٠).

(٢) «آداب الزفاف» للألباني (ص/ ٥٩-٦٠).

علىٰ مَن أنكرَ عليه إعلالَه لبعضِ أحاديثِ «صحيح مسلم»[1]، بدعوىٰ أنَّ العلماء أجمعوا علىٰ صِحَّة كلِّ ما فيه.

فتقصَّد الألبانيُّ نسفَ هذا الادِّعاءَ من مُدَّعيه بإثباتِ انتقادِ العلماء لأحاديث «الصَّحيحين» قديمًا وحديثًا، واختصَّ منهم أبا الفيضِ الغُماريَّ بالتَّمثيلِ لكونِه مُبجَّلًا عند المُنكرِ عليه وأنَّه تلميذ لمدرسته!

فكأنَّه يُحاجُّ هذا الدَّعِيَّ بشيوخِه الغُماريِّين أنَّهم كذلك يعلُّون في الصَّحيحين كما أعلَّ الألبانيُّ، بل أشدَّ! ليُلزِمَه الإنكارَ عليهما كما فعل معه، أو السُّكوتَ والتَّبرُّم مِن أصلِ الفكرةِ الَّتي لأجلها أنكر عليه مِن الأساسِ.

وقد تَتبَّعتُ الأحاديث الَّتي تَكلَّم فيها الألبانيُّ في أحدِ «الصَّحيحين»، فلم أجِدْ له في مؤلَّفاته كلِّها حديثًا حَكَم عليه بالوضعِ؛ قُصارىٰ حُكمِه لا يُجاوز دائرةَ التَّضعيفِ؛ فليس مِن المعقولِ أن يترك هو الأحاديثَ الموضوعةَ دون بيانٍ، ليتَّجه إلىٰ بيانِ ما دونها في الضَّعف!

ومن ثمَّ فإنَّ عبارة الألبانيِّ لا يُمكن بحالٍ أن يُستشهد بها علىٰ ادِّعاءِ وجودِ موضوعاتٍ في البخاريِّ مِن جِهة الواقع العلميِّ للمتمرِّسين؛ بل علىٰ العكسِ مِن ذلك نجدُ الألبانيَّ يَنفي عن نفسِه ما اتَّهمه به بعضِ أقرانِه من العلماء من أنَّه يُسَوِّي بين «الصَّحيحين» وباقي كتبِ السُّنَن في التَّوقُّف حتَّىٰ يُعلم درجة كلِّ حديثٍ فيها[2]، بل دافع عن نفسِه بالإقرارِ بأنَّ «الصَّحيحين» أصحُّ الكتب بعد كتابِ الله تعالىٰ باتِّفاقِ علماء المسلمين مِن المحدِّثين وغيرِهم، يقول فيهما: «**قد امتازا علىٰ غيرِهما مِن كُتب السُّنة بتفرُّدِهما بجمع أصحِّ الأحاديث الصَّحيحة، وطرحِ الأحاديث الضَّعيفة والمتونِ المنكرة**، علىٰ قواعد متينةٍ وشروط دقيقةٍ، وقد وُفِّقوا في ذلك توفيقًا بالغًا لم يُوفَّق إليه من بعدهم ممَّن نحا نحوَهم في جمع الصَّحيح،

(١) وهو محمود سعيد ممدوح المصريُّ، في كتابه «تنبيه المسلم، إلىٰ تعدِّي الألبانيِّ علىٰ صحيح مسلم».
(٢) من كلام عبد الفتاح أبو غدة في الألبانيِّ كما نقله عنه في مقدمة «شرح الطَّحاوية» (ص/٢٣).

كابن خزيمة، وابن حبَّان، والحاكم، وغيرهم، حتَّىٰ صار عرفًا عامًّا أنَّ الحديث إذا أخرجه الشَّيخان أو أحدهما فقد تجاوز القنطرة ودخلَ في طريقِ الصِّحة والسَّلامة، **ولا ريب في ذلك، وأنَّه هو الأصل عندنا**»[1].

فلقد كان -إذن- مِن الأمانة والمروءة علىٰ مَن يَنقلُ تعليقَ الألبانيِّ علىٰ كلامِ الغُماريِّ يوهِم بذلك إقرارَه، أن ينقُلَ في مُقابلِه تشنيعَ الألبانيِّ علىٰ الغُماريِّ تضعيفَه لأحاديثِ «الصَّحيحين» بمَحضِ الهَوىٰ والتَّحُكم! ولْيَذكُر أيضًا قولَه عنه: «بعضُ المُشتَغلين بهذا العِلم، لغَلَبة التَّعصُّبِ المَذهبيِّ عليهم، وتَمكُّن الأهواءِ منهم، فإنَّهم في كثيرٍ مِن الأحيانِ يُضعِّفون الأحاديثَ الصَّحيحة، كالشَّيخِ الكوثريِّ، **وعبدالله الغُماري، وأخيه الشَّيخ أحمد** . .»[2]!

والله الهادي إلىٰ سواء الصِّراط.

(١) مقدمة «شرح الطَّحاوية» (ص/ ٢٢-٢٣).

(٢) مقدمة «مختصر الإمام البخاري» (٢/ ٩).

البَابُ الأوَّل

نقدُ دَعاوى المُعارضاتِ الفكريةِ المُعاصرةِ لأحاديث «الصحيحين»

ويشتمل علىٰ ثمانية فصول:

* **الفصل الأوَّل:** نقدُ دَعاوىٰ المُعارضاتِ الفكريَّةِ المُعاصرةِ للأحاديث المُتعلِّقة بالإلهيَّات.

* **الفصل الثَّاني:** نقدُ دَعاوىٰ المُعارضاتِ الفكريَّةِ المُعاصرةِ للأحاديث المُتعلِّقة بالتَّفسير.

* **الفصل الثَّالث:** نقدُ دَعاوىٰ المُعارضاتِ الفكريَّةِ المُعاصرةِ للأحاديث المُتعلِّقة بالغَيبيَّات.

* **الفصل الرَّابع:** نقدُ دَعاوىٰ المُعارضاتِ الفكريَّةِ المُعاصرةِ للأحاديث المُتعلِّقة بالنَّبي ﷺ.

* **الفصل الخامس:** نقدُ دَعاوىٰ المُعارضاتِ الفكريَّةِ المُعاصرةِ للأحاديث المُتعلِّقة بباقي الأنبياء.

* **الفصل السَّادس**: نقدُ دَعاوىٰ المُعارضاتِ الفكريَّةِ المُعاصرةِ للأحاديث المُتعلِّقة بالطَّبيعيَّات.

* **الفصل السَّابع**: نقدُ دَعاوىٰ المُعارضاتِ الفكريَّةِ المُعاصرةِ للأحاديث المُتعلِّقة بالمرأة.

* **الفصل الثَّامن**: نقدُ دَعاوىٰ المُعارضاتِ الفكريَّةِ المُعاصرةِ للأحاديث المُدَّعاة أنَّها مِن الإسرائيليَّات.

الفصل الأول

نقدُ دَعاوى المُعارضاتِ الفكريَّةِ المُعاصرةِ للأحاديث المُتعلِّقة بالإلهيَّات

المبحث الأول

نقد دعاوي المعارضات الفكريَّة المُعاصرة لحديث الجارية

المَطلب الأوَّل
سَوق حديث الجارية

عن معاوية بن الحَكم السُّلمي ﷺ، بعد ذكرِه قصَّةَ دخوله لمسجدِ النَّبي ﷺ وكلامِه في الصَّلاة، ثمَّ سؤالِه النَّبيَّ ﷺ عن الكُهَّانِ والتَّطير، قال:

كانت لي جاريةٌ تَرعىٰ غَنمًا لي قِبل أُحُد والجوَّانيَّة[1]، فاطَّلعتُ ذاتَ يومٍ، فإذا الذِّئب قد ذَهب بشاةٍ مِن غَنمِها، وأنا رجلٌ مِن بني آدم، آسَف كما يأسفونَ، لكنِّي صَكَكتُها صكَّةً.

فأتيتُ رسول الله ﷺ، فعظُم ذلك عليَّ، قلت: يا رسول الله، أفلا أُعتِقها؟ قال: «**ائتِني بها**»، فأتيته بها، فقال لها: «**أين الله؟**»، قالت: في السَّماء، قال: «مَن أنا؟» قالت: أنت رسول الله، قال: «**أعتِقها، فإنَّها مُؤمنة**»[2].

---

(١) **الجَوَّانِيَّة**: موضع أو قرية قرب المدينة من جهة الشَّمال، انظر «معجم البلدان» (٢/ ١٧٥).

(٢) أخرجه مسلم في (ك: المساجد، باب: تحريم الكلام في الصلاة، ونسخ ما كان من إباحته، رقم: ٥٣٧).

المَطلب الثَّاني

سَوْق المُعارضاتِ الفكريَّة المُعاصرةِ لحديث الجارية

تمهيد:

لا يَزال حديث الجارية مُشكلًا علىٰ كثيرٍ مِن المُحصِّلين حقيقةُ ما أريد به، قد تَشعَّبت بهم صِيَغ القول فيه؛ حتَّىٰ أفضىٰ بفريقٍ إلىٰ ادِّعاء ما لا يُعرَف له في تأويلِ الحديث أصل[1]، فهؤلاء لا نتشاغل بنقدِ مَقالتِهم تلك ما داموا يُقرِّون لنا بثبوتِه؛ وإنَّما وِجهة النَّقد صَوْبَ فريقٍ انتهىٰ إلىٰ النَّكير والطَّعن في الحديث علىٰ عمياء! فلم يعُد إليهم مِن ذلك إلَّا إفكٌ صَريح، إذْ قابلوا الصِّدقَ بالكذب، وعارضوا اليَقين بالشَّك.

فكان أشهر مَن تولَّىٰ منهم كِبرَ ذلك في زمانِنا هذا رجُلان، أحدهما في المشرقِ والآخر في المغرب؛ فأمَّا المَشرقيُّ: **فمحمَّد زاهد الكوثريُّ**، وأمَّا المَغربيُّ: **فعبد الله بن الصِّديق الغُماري**؛ ثمَّ رَدَّد مزاعمَهما واغترَّ بشُبهاتهما مَن لا تحقيقَ له في فنِّ الرِّوايةِ، ولا فهمَ له في علم الدِّراية، ألصقُهم بهذين الوصفينِ تلميذٌ أردنيٌّ للغُماريِّ يُدعَىٰ (حسن السَّقاف).

---

(١) انظر بعضًا من هذه التَّأويلات لحديث الجارية في: «مشكل الحديث» لابن فورك (ص/١٥٨)، و«المواقف» للآمدي (٣/٣٧)، و«كشف المشكل من حديث الصحيحين» لابن الجوزي (٤/٢٣٥)، و«شرح النووي علىٰ مسلم» (٥/٢٤).

وليس يشكُّ حَديثيٌّ أنَّ القولَ بضعفِ حديث معاوية بن الحكم ﷺ تَنكُّب عن جماعةِ المُحدِّثين، ونَقضٌ لِما توارَدت عليه أجيالُ الأمَّة مِن تَلقِّيه بالقَبول؛ فأهل الصَّنعةِ مُسلِّمون بثبوتِه، منهم: البَيهقيُّ[١]، وابن عبد البرِّ[٢]، والبَغويُّ[٣]، والجورقاني[٤]، وابن قدامة المقدسيُّ[٥]، والذَّهبي[٦]، وابن حجر العسقلانيُّ[٧]، وابن الوزير اليَماني[٨]، وغيرهم كثير.

لكن بعض مَن أسلفتُ ذكرَ أسَاميهم مِن مُنكري الحديث لم يرفعوا بكلامِ هؤلاءِ الأعلامِ رأسًا، بل طافوا حولَ الحديث تهويشًا بكلِّ شُبهةٍ وقذفًا بكلِّ مَظِنَّة، قصد الانفكاك عن مُقتضىٰ ما في السُّؤالِ عن الله بأين مِن إثباتِ العُلوِّ له سبحانه.

والسَّبيل فيما صحَّ عن رسول الله ﷺ أن يُتلقَّىٰ بالقَبول، والإذعان لخبرِه علىٰ مُرادِه، فقد كان ﷺ أعرفَ الخلق بالله -بأبي هو وأمِّي-، وأعلمهم بطريق الهداية إليه؛ فليس لأحدٍ مِن خلقِ الله أن يشمئزَّ عن قَالةٍ قالها، أو يتنكَّب عن مَحجَّة سَلكها، فما يأتي منه ﷺ إلَّا ما طابَ وكرُم، وما له مِنَّا فيما بلَغنا عنه إلَّا السَّمع والطَّاعة، والرِّضا والتَّسليم.

هذا؛ وإنَّ المُتنفِّر عن مثلِ هذا الحديث، المُجِدَّ في الهربِ عنه، لو أنعمَ النَّظر فيه، مع ما يُتلىٰ عليه مِن الآياتِ والذِّكر الحكيم، ويُروىٰ له مِن السُّنَن بالنَّقل القويم: لن يُعدَم له نظائر في القَبِيلَيْن.

---

(١) «الأسماء والصفات» (٢/ ٣٢٥).
(٢) «الاستيعاب» (٣/ ١٤١٥).
(٣) «شرح السُّنة» (٣/ ٢٣٩).
(٤) «الأباطيل والمناكير» (٢/ ٣٩١).
(٥) «إثبات صفة العلو» (ص/ ٦٩).
(٦) «العلو» (ص/ ١٤).
(٧) «فتح الباري» (١٣/ ٣٥٩).
(٨) «العواصم والقواصم» (١/ ٣٨٠).

تأمَّل لوائحَ هذا في قولِ أبي الحسن الأشعريِّ (ت٣٢٤هـ):

«قال تعالىٰ حاكيًا عن فرعون -لعنه الله-: ﴿وَقَالَ فِرْعَوْنُ يَٰهَٰمَٰنُ ٱبْنِ لِى صَرْحًا لَّعَلِّىٓ أَبْلُغُ ٱلْأَسْبَٰبَ ۝٣٦ أَسْبَٰبَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ فَأَطَّلِعَ إِلَىٰٓ إِلَٰهِ مُوسَىٰ وَإِنِّى لَأَظُنُّهُۥ كَٰذِبًا﴾ [غافر: ٣٦-٣٧]؛ كذَّب موسىٰ عليه السلام في قوله: إنَّ الله سبحانه فوق السَّماوات.

وقال تعالىٰ: ﴿ءَأَمِنتُم مَّن فِى ٱلسَّمَآءِ﴾ [الملك: ١٦]: فالسَّماوات فوقها العرش، فلمَّا كان العرش فوق السَّماوات قال: ﴿ءَأَمِنتُم مَّن فِى ٱلسَّمَآءِ﴾، لأنَّه مُستَوٍ علىٰ العرش»[(١)].

ونَظير ذلك في سُنَّة رسول الله ﷺ قوله: «**اِرحموا مَن في الأرض، يرحمكم مَن في السَّماء**»[(٢)]؛ وقوله ﷺ: «**ألَا تأمنوني وأنا أمين مَن في السَّماء؟! . .**»[(٣)].

فما جاء من جوابِ الجاريةِ في الحديث واقعٌ بمثلِ ما نَطق به التَّنزيل الكريم، وأبانت عنه سُنة الهادي الأمين، وتوارثه النَّاس عن الصَّحابة والتَّابعين، وهؤلاء «لا يقولون شيئًا مِن ذلك إلَّا وقد أخذوه عن رسول الله ﷺ، لأنَّهم لا مساغَ لهم في الاجتهاد في ذلك، ولا أن يقولوه بآرائِهم»[(٤)].

فلأجلِ ذلك نرىٰ الأشعريَّ يُدرج حديثَ الجارية هذا في ما توارثه السَّلف من أدلَّةٍ في إثباتِ العلوِّ لله تعالىٰ، معلِّقًا عليه بقوله: «هذا يدلُّ علىٰ أنَّ الله تعالىٰ علىٰ عرشه، فوق السَّماء . .»[(٥)].

---

(١) «الإبانة عن أصول الديانة» (ص/١٠٦).

(٢) خرَّجه الترمذي في «الجامع» (ك: البر والصلة، باب: ما جاء في رحمة المسلمين، رقم: ١٩٢٤)، وقال: «هذا حديث حسن صحيح».

(٣) أخرجه البخاري في (ك: المغازي، باب: بعث علي بن أبي طالب وخالد بن الوليد إلىٰ اليمن قبل حجة الوداع، رقم: ٤٣٥١)، ومسلم في (ك: الزكاة، باب: ذكر الخوارج وصفاتهم، رقم: ١٠٦٤).

(٤) «العرش» للذهبي (٢/١٥٩).

(٥) «الإبانة» (ص/١١٩).

وابن كُلَّاب (ت٢٤٥هـ)[1] نفسُه قد بَيَّن أنَّ إنكارَ ما في هذا الخبرِ مِن سؤال النَّبي ﷺ للجاريةِ عن الأَيْنيَّة وجوابِها له، مِن قبائحِ ما تقحَّمته الجهميَّة دون سائرِ الأمَّة، فقال: «رسول الله ﷺ، وهو صَفوة الله من خلقِه، وخيرته مِن بريَّتِه، وأعلمهم جميعًا به، يجيزُ قولَ الأين، ويقوله، ويستصوب قولَ القائل: إنَّه في السَّماء، ويشهد له بالإيمان عند ذلك، وجهمُ بن صفوان وأصحابه لا يُجيزون الَّذي زَعموا، ويُحيلون القولَ به».

ثمَّ قال: «.. ولو كان خطأً، كان رسول الله أحقَّ بالإنكار له، وكان ينبغي أن يقول لها: لا تقولي ذلك، فتوهِمين أنَّه ﷻ مَحدود، وأنَّه في مكانٍ دون مكانٍ؛ ولكن قولي: إنَّه في كلِّ مكان، لأنَّه هو الصَّواب دون ما قلتِ.

كلَّا! لقد أجازه رسول الله ﷺ، مع علمِه بما فيه، وأنَّه أصوب الأقاويل، والأمر الَّذي يجلِب الإيمان لقائلِه، ومِن أجلِه شهدَ لها بالإيمان حين قال، وكيف يكون الحقُّ في خلاف ذلك والكتاب ناطقٌ به وشاهد له؟!».

يقول أبو بكر ابنْ فورك (ت٤٠٦هـ) بعد نقلِه لنصِّ كلامِ ابن كُلَّاب: «قد حَقَّق ؒ في هذا الفصل شيئًا مِن مَذاهِبه:

أحدها: إجازة القول بـ «أين الله» في السُّؤال عنه.

والثَّاني: صحَّة الجواب عنه بأن يُقال: في السَّماء.

والثَّالث: أنَّ ذلك يَرجِعُ فيه إلىٰ الإجماعِ مِن الخاصَّة والعامَّة»[2].

ومع هذه البصائر البيِّنات كلِّها، لم يقنَعوا مَن عَنينا قبلُ مِن المُتأخِّرينَ بهذه الدَّلائل ولا تبصَّروا بكلامِ مَن مَرَّ مِن الأوائل، ومع إعلانِهم التَّقليدَ في العقائد، وتبجُّحهم باقتفاءِ تأصيلِهم للقواعد، فقد أجْلَبوا علىٰ الحديثِ بما قَدِروا مِن بِدع المعارضات، مُجمَلةٌ فيما تَعلَّق منها بالمتنِ في الآتي:

---

(١) **عبد الله بن سعيد ابن كُلَّاب، أبو محمد القطان**: من رؤوس المتكلمين، يقال له ابن كُلَّاب: لأنه كان يجتذب الناس إلىٰ معتقده إذا ناظر عليه كما مجتذب الكلاب الشيء! له كتب، منها: «الصفات»، و«خلق الأفعال»، و«الرد علىٰ المعتزلة»، انظر «الأعلام» (٤/ ٩٠).

(٢) نقله ابن تيمية عن كتاب «الصِّفات» لابن فورك في كتابه «بيان تلبيس الجهمية» (١/ ٨٩-٩١).

المعارضة الأولىٰ: أنَّ الحديثَ مُضطرب المتن، إذ أنَّ لفظ معاوية بن الحَكم فيه أنَّ النَّبي ﷺ سأل الجارية: «**أين الله؟**»، بينما غيره مِن الصَّحابة وقع في حديثِهم أنَّ سؤاله للجاريةِ كان بلفظ: «**مَن ربُّك؟**»، أو «**أتشهدين ألَّا إله إلَّا الله؟**»، فلا يُدرىٰ عندهم أيُّ الألفاظِ هو لفظ النَّبي ﷺ.

وقالوا بعدُ: إنَّ البيهقيَّ قد أشار إلىٰ هذا الاضطراب، حيث قال بعد روايتِه له: «.. وقد ذكرتُ في كتاب الظِّهار مِن السُّنن مخالفةَ مَن خالفَ معاويةَ بنَ الحكم في لفظِ الحديث»[1].

ولعلَّ ما أبردَ يقينَهم بهذا الاضطراب، أن رأوا بعض الرُّواةِ عن معاوية بن الحكم يقول بأنَّ الجارية كانت خرساء، وأنَّها أشارت إشارة، وأنَّ النَّبي ﷺ مَدَّ يدَه إليها، وأشار مستفهمًا: مَن في السَّماء؟ فجاء الرَّاوي الَّذي في «صحيح مسلم» فسَبَك ما فهِمه مِن الإشارةِ في لفظٍ اختاره، فرواه بحسب المعنىٰ الَّذي فهِمه[2]!

المعارضة الثَّانية: أنَّ المعهود مِن حالِ النَّبي ﷺ، والمتواتر عنه في تلقين الإيمان واختبار إسلام الإنسان، إنَّما كان منه بكلمةِ التَّوحيد، وليس بالسُّؤال عن الأيْنيَّة؛ فما وَقع في بعضِ الرِّوايات لهذا الحديث بلفظ: «**أتشهدين ألَّا إله إلَّا الله**»، هو اللَّفظ الوحيد الَّذي ينبغي أن يكون جاريًا علىٰ الجادَّة، وأجدر أن يكون هو اللَّفظ النَّبوي[3].

المعارضة الثَّالثة: أنَّ البخاريَّ لم يروِ هذا الحديث في «صحيحه»، بل أخرجه في جزء «خلق أفعال العباد» دون ذكرِ ما يتعلَّق بكونِ الله في السَّماء، ولم يُشِر هو إلىٰ أنَّه اختصَرَ الحديث، مِمَّا يدلُّ علىٰ تعليلِه لهذه الجُمَل منه[4].

---

(١) «الأسماء والصفات» للبيهقي (٢/ ٣٢٧).

(٢) انظر تعليق الكوثري علىٰ «الأسماء والصفات - بتحقيقه» (ص/ ٣٩١)، وتعليقه علىٰ «السَّيف الصقيل» للسبكي (ص/ ٨٢)، وتعليق عبد الله الغُماري علىٰ «التمهيد» لابن عبد البر (٧/ ١٣٥)، وتعليق السَّقاف علىٰ «دفع شُبه التَّشبيه» لابن الجوزي (ص/ ١٠٨).

(٣) انظر تعليق الغُماري علىٰ «التمهيد» (٧/ ١٣٥)، وتعليق الكوثري علىٰ «السَّيف الصقيل» (ص/ ٨٣).

(٤) انظر تعليق الكوثري علىٰ «السَّيف الصقيل» (ص/ ٨٢).

المعارضة الرَّابعة: أنَّ مسلمًا أخرجَ هذا الحديث في باب تحريم الكلام في الصَّلاة، ولم يروِه في (كتابِ الإيمان)، فدلَّ صنيعُه علىٰ كونِه مُتعلِّقًا متنُه ببابِ الأعمال، ولا دخلَ له في باب الاعتقاد(١).

المعارضة الخامسة: أنَّ في الحديث إثباتًا لعلوِّ الذَّات الإلهيَّة وفوقيَّته علىٰ خلقِه، و«الإشكال الكبير في هذا السِّياق هو أنَّ جمهور أهل الإسلام مُتَّفقون علىٰ أنَّ الله تعالىٰ لا يحدُّه مكان ولا زمان، ولا يُقال عنه أين ولا كيف، ورسول الله أعلم الخلقِ بالله، فلا يمكن أن يَسأل مثلَ هذا السُّؤال عن الله تعالىٰ»(٢).

المعارضة السَّادسة: أنَّ اعتقادَ عُلوِّ الله تعالىٰ علىٰ خلقِه في السَّماء عقيدة العرب المشركين في الجاهليَّة! شاهد ذلك قصَّة إسلام حُصين والدِ عمران، حيث سأله النَّبي ﷺ: «كم إلهًا تعبد؟ فقال: ستَّة في الأرض، وواحد في السَّماء . .» الحديث(٣)، فكيف يكون هذا الاعتقاد دليلًا علىٰ الإيمان وهو اعتقاد الجاهليَّة؟!(٤)

---

(١) انظر تعليق الكوثري علىٰ «السَّيف الصقيل» (ص/٨٢).

(٢) «نحو تفعيل قواعد نقد متن الحديث» للكردي (ص/٢١٨-٢١٩).

(٣) أخرجه الترمذي في «الجامع» (ك: الدعوات، باب، رقم: ٣٤٨٣)، وقال: «هذا حديث غريب، وقد رُوي هذا الحديث عن عمران بن حصين من غير هذا الوجه».

(٤) انظر «فتح المعين بنقد الأربعين» للغُماري (ص/٢٨)، وتعليقه علىٰ «التمهيد» (٧/ ١٣٥).

المَطلب الثَّالث
دفعُ دعوى المُعارضاتِ الفكريَّةِ المعاصرةِ عن حديثِ الجاريةِ

فأمَّا دعوىٰ المخالِفين في المعارضةِ الأولىٰ قيامَ التَّعارضِ بين ألفاظِ الحديثِ تعارضًا يُفضي إلىٰ اضطرابه:

فقولهم أوَّلًا: إنَّ بعض روايات الحديث عن معاوية بن الحكم تُثبِت أنَّ الجارية لِخَرسها كان الكلام بينها وبين النَّبي ﷺ إشارةً، بخلافِ رواية مسلم الَّتي يظهر منها أنَّه كلام لفظيٌّ؛ فجوابه مِن وجهين:

الوجه الأوَّل: أنَّه إذا تَعارض حديثٌ في أحدِ «الصَّحيحين» مع حديثٍ خارجهما، مع انسدادِ وجوه الجمع بينهما، فالقواعد الحديثيَّة تَقتضي تقديمَ روايةِ «الصَّحيحين» علىٰ ما في باقي المُصنَّفات[1]؛ ولا يُقال هنا إذا تَعارضا تَساقطا، ولا أنَّه مُضطرب مِن الأساسِ، لأنَّ ذلك عند تساويهما في القوَّة، واتِّحادِ مخرجِهما[2].

فإن قدَّرنا جدلًا تساوي الرِّوايتين في القوَّة كما يوهِمه المُعترِض، وتعَذُّر الجمع بينهما: تَعيَّن التَّرجيح حينئذٍ، ولا ترجيحَ لغيرِ ما في «الصَّحيحين»! فتُقدَّم رواية مسلم الَّتي باللَّفظ: «أين الله؟»، علىٰ الواردة بالإشارة خارجها؛ وهذا علىٰ

---

(١) انظر «نزهة النظر» لابن حجر (ص/٧٦)، و«النكت الوفية» للبقاعي (١/١٥٥-١٥٦).

(٢) انظر «هدي الساري» لابن حجر (ض/٣٤٨).

التَّسليم بأنَّ الرِّواية المعارضِة مُساوية في القوَّة لما في «صحيح مسلم»، فكيف وهي في حقيقتِها واهيةٌ لا تقوىٰ علىٰ المدافعة؟! بيان ذلك في:

الوجه الثَّاني: أنَّ الرِّواية المُعارَض بها مِن قِبَل الكوثريِّ لا تنهض بحالٍ لمزاحمةِ ما في «الصَّحيح»، فإنَّ الذَّهبي أوردَ روايةَ الإشارة في كتابه «العلوِّ» مُعلَّقةً مِن غير إسنادٍ، فقال: «عن عطاء بن يسار قال: حَدَّثني صاحب الجارية نفسُه قال: كانت لي جارية ترعىٰ الحديث .. وفيه: فمدَّ النَّبي ﷺ يدَه إليها، وأشار إليها مستفهمًا: مَن في السَّماء؟ ..»[1].

والكوثريُّ إنَّما احتجَّ فيما احتجَّ به علىٰ بطلانِ رواية مسلم بهذه الرِّواية الَّتي أوردها الذَّهبيُّ[2]؛ والعَجب منه؛ كيف استباح تقديمَها -وهي بغير إسنادٍ- علىٰ ما جاء في «الصَّحيح» بأصفىٰ إسنادٍ وأصحِّه؟![3]

علىٰ أنَّ هذا الَّذي تمسَّك به الكوثريُّ لإسقاطِ لفظِ مسلم -دون أن يعلمَ هو حقيقةَ إسنادِه- قد ذكرَ المزيُّ إسنادَه كاملًا في «تحفة الأشراف»! وذلك من طريق: سعيد بن زيد -أخي حمَّاد بن زيد-، عن توبة العنبري، عن عطاء بن يسار، قال: حدَّثني صاحب هذه الجارية نفسه ..، فذكر الحديث[4].

وهؤلاء ثقات، ما عدىٰ سعيد بن زيد الَّذي اختلفَ النُّقاد فيه[5]؛ فكان

---

(١) «العلو» للذهبي (ص/١٥).

(٢) تعليقه علىٰ «الأسماء والصفات - بتحقيقه» (ص/٣٩١).

(٣) يزول شيءٌ من العجب إذا أدركت صدقَ مقولة عبد الله الغُماري فيه في كتابه «سبيل التوفيق فىٰ ترجمة عبد الله بن الصديق» (ص/٣٨)، حيث وصفه بقوله: « .. أمَّا العلَّامة الشَّيخ محمَّد زاهد الكوثرىٰ صديقنا ومُجيزنا: هو عالم بالفقه، والأصول، وعلم الكلام، ومتخصِّص في علم الرِّجال، .. لم يكن يعرف الحديث؛ نعم إذا أراد البحث عن حديث يعرف كيف يبحث عنه، ويعرف ما في رجاله من الجرح والتَّعديل بحكم تخصُّصه، لكن ليس هذا هو علم الحديث!».

(٤) «تحفة الأشراف» (٨/٤٢٦).

(٥) بين مَن يُمشِّي حديثَه ويُحسِّنه، كأحمد بن حنبل، وسليمان بن حرب، والعجلي، انظر «الجرح والتعديل» (٤/٢١-٢٢)، و«الثقات» للعجلي (ص/١٨٤). وبين مَن يصرِّح بتضعيفِه ويُوهِّنه، كابن معين، والجوزجاني، والدارقطني، انظر «الجرح والتعديل» (٤/٢١)، و«سؤالات الحاكم للدارقطني» (ص/٢١٣)، و«أحوال الرجال» (ص/١١٤). بل كان يحيىٰ القطَّان يضعِّفه جدًّا، كما في «الجرح والتعديل» (٤/٢١).

أعدل الأحكام فيه ما وُفِّق إليه ابن حبَّان بقولِه: «كان صَدوقًا حافظًا، مِمَّن كان يخطئ في الأخبار، ويَهِم في الآثار، حتَّىٰ لا يُحتجَّ به إذا انفرد»[1].

قلت: روايته هذه لحديث الجارية بالإشارةِ، قد خالفَ فيها ما رَوَاه الثِّقات بصيغة التَّلفظ، فقد انفردَ عنهم في ذلك وهم أوثق منه وأضبط؛ فهي بهذا الاعتبار مِن قَبيل المنكر أو الشَّاذ! ولفظ مسلمٍ: «**أين الله؟**» هو المَحفوظ الصَّحيح.

وأمَّا قول المعترضِ ثانيًا: أنَّ الرُّواة مِن الصَّحابة تَفرَّقوا في ألفاظِ الحديث، فتارةً يقولون: «أين الله؟»، وتارةً: «مَن ربُّك»، وتارةً: «أتشهدين ألَّا إله إلَّا الله»:

فجوابه: نفسُ ما دفعنا به المعارضةَ قبلَه: أنَّ رواية معاوية بن الحكم في «صحيح مسلم»، وباقي الرِّوايات المُدَّعاة معارضتها له خارج «الصَّحيح»، والمنهج الحديثيُّ يقتضي تقديم ما في «الصَّحيح» علىٰ ما في غيره عند التَّعارض.

هذا علىٰ فرضِ تساوي جميع الطُّرق في القوَّة.

ودعوىٰ الكوثريِّ إشارةَ البيهقيِّ إلىٰ تركِ مسلمٍ ذكرَ قصَّة الجارية في حديث معاوية بن الحكم، ثمَّ تعليله لهذا التَّركِ منه باختلافِ الرُّواة في لفظِه: ففيه نظر لا يخفىٰ؛ فإنَّ قصَّة الجارية قد ذكرها مسلم ضمنَ حديث معاوية بن الحكم في «صحيحه» حقيقةً، ونُسخ كتابِه شاهدة، ولم يَزَل العلماء يَنسبون القِصَّةَ إلىٰ «صحيح مسلم» مِن قَبلِ عهدِ البيهقيِّ.

والتَّحقيق: أنَّ ما وَقع مِن اختلافٍ مُدَّعًى في بعضِ ألفاظِ هذا الحديث، ليس من الاختلاف المُفضي إلىٰ الاضطرابِ -كما يريده الكوثريُّ- لِما قامَ عليه الدَّليل مِن كونِ بعضِ تلك الرِّواياتِ إمَّا حكاية حادثةٍ مُستقِلَّة، أو ضعيفة لا تنتهض للمعارضةِ أصلًا، كما سيأتي تحقيقه.

(١) «المجروحين» لابن حبان (١/ ٣٢٠).

وبما أنَّ الحكم في هذا المَقامَ يفتقر إلىٰ دراسةِ الأسانيد ومقارنتِها فيما بينها، ليُطَّرح منها ما لا يَصِحُّ أن يُعارَض به، وما صَحَّ يُنظر في سياقِه ودعوىٰ المخالفة فيه؛ ناسب أن يُحقَّق القول في ذلك لتنكشف الغُمَّة عن ضعيف الآلة في تمييز الصِّحاح عن الضِّعاف من الأخبار، فأقول:

أمَّا حديث معاوية بن الحكم الَّذي أخرجه مسلم، فقال في إسنادِه:

«حَدَّثنا أبو جعفر محمَّد بن الصَّباح، وأبو بكر ابن أبي شيبة -وتقاربا في لفظ الحديث- قالا: حدَّثنا إسماعيل بن إبراهيم، عن حجَّاج الصَّواف، عن يحيىٰ بن أبي كثير، عن هلال بن أبي ميمونة، عن عطاء بن يسار، عن معاوية بن الحكم السُّلمي» به.

قلت: هذا الإسناد مُسلسل بالحُفَّاظِ الأثبات لِمن طالعَ تراجمهم في مظانِّها، قد أُجمِع علىٰ وثاقتهم مِن أئمَّة الفنِّ، غير أنَّ يحيىٰ بن أبي كثير فيه -مع جلالتِه في الحديثِ- كثير الإرسال، بل نَعَته النَّسائي بالتَّدليس[1]؛ وهذا الوصف فيه مِمَّا اعتلَّ به الكوثريُّ لتضعيف هذا الخبر[2]!

وليس يَصفو له هذا الاعتلال، فإنَّ يحيىٰ بن كثير قد صرَّح بالتَّحديث عند أحمد في «مسنده»[3]؛ وعلىٰ افتراض عدم التَّصريح، فقد توبع يحيىٰ عن شيخِه هلال بن أبي ميمونة مِن اثنين:

١- مالك بن أنس[4]؛ وكفىٰ به إمامةً في الدِّين، وغُنيةً في المتابعات.

---

(١) «تعريف أهل التقديس» لابن حجر (ص/٣٦).

(٢) تعليق الكوثري علىٰ «الأسماء والصفات - بتحقيقه» (ص/٣٩٠).

(٣) (٣٩/١٨٤، برقم: ٢٣٧٦٧).

(٤) كما في «الموطأ» (ك: العتق والولاء، باب: ما يجوز من العتق في الرقاب الواجبة، رقم: ٨)، إلا أنه قال: «عن عمر بن الحكم» بدل «معاوية بن الحكم»، وقد وهم مالك في اسمه، كما بيَّنه تلميذه الشَّافعي في «الرسالة» (ص/٧٣)، ومثله البزَّار، وغيرهما، كما نقله عنهم ابن عبد البر في «التمهيد» (٢٢/٧٦).

٢- وفُليح بن سليمان، وحديثه في رتبة الصَّدوق -كما سبق بيانُه- ومتابعته ليحيىٰ مختصرةُ المتن(١).

فبانَ بذا نَقاوةُ إسنادِ مسلمٍ، ويحيىٰ بن كثير الذي فيه يكفيه فضلًا أنَّه «أحسنُ النَّاس سِياقًا له عن هلال بن أبي ميمونة»(٢).

وأمَّا عن الرِّوايات الأخرىٰ الَّتي عورض بها حديث معاوية بن الحكم:

فأسمَنُ ما وقفتُ عليه -علىٰ غثاثتِه، ممَّا يستدعي نوعَ نظرٍ فيه- رِوايتان(٣):

أُولاها: ما رواه أبو هريرة رضي الله عنه: أنَّ رجلًا أتىٰ النَّبي ﷺ بجاريةٍ سوداء أعجميَّة، فقال: يا رسول الله، إنَّ عليَّ عتقَ رقبةٍ مؤمنة، فقال لها رسول الله: **«أين الله؟»**، فأشارت إلىٰ السَّماء بإصبعها السَّبابة، فقال لها: **«مَن أنا؟»**، فأشارت بإصبعها إلىٰ رسول الله وإلىٰ السَّماء، أي: أنتَ رسول الله، فقال: **«أعتِقها»**(٤).

---

(١) أخرج حديثه من هذا الوجه: أبو داود في «السنن» (ك: الصلاة، باب: تشميت العاطس في الصلاة، رقم: ٩٣١) بذكر قصة العطاس فقط، وكذا البخاري في «خلق أفعال العباد» (ص/١٠٧) مختصرا جدا، ورواه الطحاوي في «شرح معاني الآثار» (٤٤٦/١)، وأحال به علىٰ رواية يحيىٰ بن أبي كثير، فقال: «ثم ذكر نحوه».

(٢) شهد له به ابن عبد البر في «الاستيعاب» (١٤١٥/٣)، حيث جاء الحديث في بعض المصنَّفاتِ تامًّا، وفي الأخرىٰ مختصرًا، مع ما فيها مِن تقديم وتأخير فيما يختصُّ بالقِصَّة.

(٣) قد أعرضت عن إيراد رواية ثالثة، احتجَّ بها (السَّقاف) في كتابه «تنقيح الفهوم العالية بما ثبت وما لم يثبت في حديث الجارية» (ص/١١) علىٰ إبطال لفظ حديث معاوية بن الحكم الَّذي في «مسلم»، وهو ما أخرجه النسائي في «سننه» (٣٦٥٣) وغيره، من طريق: حماد بن سلمة، عن محمد بن عمرو، عن أبي سلمة، عن الشريد، قال: أتيت النبي ﷺ فقلت: إنَّ أمِّي أوصت أن تُعتق عنها رقبة، وإنَّ عندي جارية نوبيَّة، أفيجزئ عني أن أعتقها عنها؟ قال: ائتني بها، فأتيته بها، فقال لها النبي ﷺ: «مَنْ ربُّك؟» ... الحديث. فهذه الرِّواية كما تراها سندُها ومتنُها في وادي، وسند ومتنُ الَّتي في «صحيح مسلم» في وادٍ آخر! تلك أمُّ شريد من تريد إعتاقَ رقبةً، استفسر ابنُها النَّبي ﷺ عن جوازِ ذلك في جاريةٍ له أعجمية، أمَّا الَّذي في «مسلم» فالمُعتِق هو معاوية، والمُعتَق جاريته هو لا أمُّه، تكفيرًا منه عن صكِّه لها، فأين هذا من ذاك؟!

(٤) أخرجه أحمد في «المسند» (٢٨٥/١٣، رقم: ٧٩٠٦)

فهذا الحديث قد جاء مِن طريق: يزيد بن هارون، عن **المسعودي**، عن عون بن عبد الله، عن أخيه عبيد الله بن عبد الله بن عتبة، عن أبي هريرة ﷺ.

وهذا إسناد رجاله ثقات، والمسعوديُّ وإن كان قد اختلطَ بأخرة[١]، وكان يزيد بن هارون -الرَّاوي عنه- مِمَّن أخذ عنه بعد الاختلاط[٢]: فإنَّ هذا توبع عنه مِن عبد الله بن رجاء[٣]، وهو مِمَّن أخذ عن المَسعوديِّ قبل اختلاطِه[٤]؛ غير أنَّه رواه عن المَسعوديِّ بلفظ: «**مَن ربُّك؟**»، **فيُقدَّم** علىٰ لفظِ يزيد عنه في السُّؤالِ عن الأينِ.

فالحديث بذا «مَحفوظٌ عن المَسعوديِّ»[٥]، مُتردِّدٌ بين الصِّحة والحُسن[٦].

إذا تقرَّر هذا الحكم لهذه الرِّواية: أمكنَ الانفصالُ عن دعوىٰ التَّعارض والاضطراب المزعومِ بينها وبين حديثِ معاوية بن الحكم **بالنُّزوعِ إلىٰ اختلاف الواقِعتين من الأساسِ!** وهذا ظاهر لِمن تأمَّل سياقيهما:

أ- فإنَّ الرَّجل في حديثِ أبي هريرة: هو مَن جاء بالجارية ابتداءً دون طلب، وكان عتق رقبةٍ عليه واجبة؛ بخلافِ حديث ابن الحكم: حيث لم يَأتِ هو بجاريته إلَّا بعد طلب النَّبي ﷺ، وكانت رغبته في عتقها نَدبًا منه، تكفيرًا عن صَكِّها.

ب- والجارية في حديث أبي هريرة عَجماء لا تُفصِح، بينما جارية ابن الحكمِ فصيحة اللِّسانِ!

---

(١) انظر «المختلطين» للعلائي (ص/٧٢)، و«الاغتباط» لابن العجمي (ص/٢٠٥).

(٢) انظر «الجرح والتعديل» (٦/ ٣٨٤-٣٨٥)، و«الضعفاء» للعقيلي (٢/ ٣٣٦).

(٣) وهو ثِقة بصريٌّ، وقيل صدوق لا بأس به، انظر «تهذيب التهذيب» لابن حجر (٥/ ٢١٠).

(٤) انظر «الكواكب النيرات» لابن الكيال (ص/ ٢٩٤).

(٥) كما قال الدَّارقطني في «العلل» له (٩/ ٣٠)، بخلافِ من ضعَّف هذا الحديث مِن المعاصرين كونه من طريق المسعودي برواية يزيد بن هارون عنه، كما تراه عند الألباني في «مختصر العلو» (ص/ ٨١-٨٢)، وتابعه عليه سليم الهلالي في كتابه «أين الله؟ دفاع عن حديث الجارية» (ص/ ٢٣ فما بعده).

(٦) كما نحا إليه الذَّهبي في «العلو» له (ص/ ١٦).

ج- أضِف هذا إلىٰ اختلافِ مَخْرَجَي الحديثين، وهو قرينةٌ قويَّةٌ علىٰ انفصالِ كلٍّ مِن الحديثين عن الآخر، وكونهما حادثتين مُستقلَّتين.

ثمَّ علىٰ فرضِ انسدادِ وجوه الجمعِ بينهما -كما يوهِمه الكوثريُّ-: فقد كرَّرنا مِرارًا أنَّ قواعد العلماءِ تقتضي الانتقالَ إلىٰ التَّرجيح، وحينئذٍ لا مَحيد عن ترجيحِ رواية معاوية بن الحكم علىٰ رواية أبي هريرة، لعدَّة اعتبارات:

أولاها: أنَّ حديث ابن الحكمِ في «الصَّحيح»، ورواية أبي هريرة خارجه.

ثانيها: لأنَّ رُواتَه أضبط وأكثر مِن رواةِ حديث أبي هريرة.

ثالثها: لأنَّ حديثه لم يُختلَف في سندِه، بخلافِ حديث أبي هريرة ﷺ فقد اختُلف في وصلِه وإرسالِه[1]؛ ولا شكَّ أنَّ ما لم يُختلف فيه أرجح ممَّا اختُلف فيه[2].

رابعها: أنَّ معاوية بن الحكم هو صاحب القِصَّة، فروايته لها مُقدَّمَة علىٰ روايةِ غيره[3]، وهذا كافٍ في التَّرجيح وحده.

وهذا -كما قدَّمنا- علىٰ تقديرِ كونِ الحديثين حادثةً واحدةً، وأنَّ الجمعَ بينهما عَويصٌ؛ وقد تبيَّن لك أنَّ الحديثين مُتغايران في الحادثة، مختلفان في المَخرجِ، فلا وجهَ لتكلُّف الاضطراب فيما بينهما.

وأمَّا ثاني الرِّوايات الَّتي عورض بها حديث معاوية بن الحكم:

فنفس حديث أبي هريرة السَّابق، لكن بسياقٍ مُغايرٍ له، جاء مِن رواية معمر بن راشد، عن الزُّهري، عن عبيد الله بن عبد الله بن عتبة، عن رجلٍ من الأنصار:

أنَّه جاء بأَمَةٍ سوداء إلىٰ النَّبي ﷺ فقال: «يا رسول الله، إنَّ عليَّ رقبةً مؤمنةً، فإن كنت ترىٰ هذه مؤمنةً، فقال لها النَّبي ﷺ: «**أتشهدين أن لا إله**

(١) ذكره الدراقطني في «العلل» (٩/ ٢٩)، وسيأتي ذكر هذا الاختلاف قريبًا.

(٢) انظر «فتح الباري» لابن حجر (٢/ ٣٨، ٣١٥).

(٣) انظر «الواضح في أصول الفقه» لأبن عقيل (٥/ ٨٢)، و«العُدة» لابن الفراء (٣/ ١٠٢٥).

إلا الله؟» قالت: نعم، قال: «**أتشهدين أني رسول الله ﷺ؟**» قالت: نعم، قال: «**أتؤمنين بالبعث بعد الموت؟**» قالت: نعم، قال: «**أعتِقها**»[1].

كذا رواه معمر عن الزُّهري مَوصولًا، وخالفه ثِقتان ثَبتان في الزُّهري، حيث أرسلَا الحديث، هما: مالك بن أنس[2]، ويونس بن يزيد الأيلي[3]، فلا ريبَ بعدُ في تقديم رواية هذين المرسلة، علىٰ رواية مَعمر الَّتي ظاهرها الاتِّصال[4].

وعليه؛ فالصَّواب في الرِّواية الثَّانية لأبي هريرة الإرسال[5]، والمُرسَل لا يَقوىٰ علىٰ معارضةِ حديثِ معاوية بن الحكم، فضلًا عن أن يُرمَىٰ بالاضطرابِ لأجلِه.

وحاصل القول:

أنَّ حديث الجاريةِ برواية مسلمٍ له راسخٌ في ثبوتِ سندِه، بليغٌ في استقامة متنِه، لم تقع الرِّواية فيه بالمعنىٰ كما زعمه الكوثريُّ والغُماريُّ، بل السُّؤال فيه بـ«**أين الله**» هو عينُ لفظ النَّبي ﷺ؛ وهذا ما أَقَرَّ به، لم ينهَض أحَدٌ من الحُفَّاظ النُّقَّاد لمسلمٍ باعتراضٍ عليه في ذلك، حتَّىٰ خَرَجَ علينا الاثنان بما يُناقض إجماعَهم بما قد علِمتَه مِن وَاهِي العِلَل؛ والله يغفر لهما.

---

(١) أخرجه عبد الرزاق في «المصنف» (ك: المُدبر، باب ما يجوز من الرقاب، رقم: ١٦٨١٤)، ومن هذا الطريق عن عبد الرزاق أخرجه غير واحد من المصنفين.

(٢) أخرجه مالك في «الموطأ» (٢/ ٧٧٧، رقم: ٩)، وعنه البيهقي في «السنن الكبرىٰ» (٧/ ٦٣٨، رقم: ١٥٢٧١).
قال ابن عبد البرِّ في «التَّمهيد» (٩/ ١١٤): «لم يختلف رُواة الموطَّأ في إرسالِ هذا الحديث».

(٣) أخرجه عنه البيهقي في «السنن الكبرىٰ» (١٠/ ٩٨، رقم: ١٩٩٨٨).
ويونس ثقة، قال أحمد بن صالح: «نحن لا نقدِّم في الزُّهري علىٰ يونس أحدًا»، انظر «تهذيب الكمال» (٣٢/ ٥٥٦).

(٤) قالَ الذَّهبي في مَعمر: «ما نزال نحتجُّ بمعمرٍ، حتَّىٰ يلوح لنا خطؤه بمخالفةِ مَن هو أحفظُ منه، أو نعدُّه من الثِّقات»، قاله في «الرُّواة الثقات المتكلم فيهم بما لا يوجب ردهم» (ص/ ١٦٦).

(٥) رواها عبيد الله بن عبد الله بن عتبة مرسلةً، ولم يرد في طريق من طرق الحديثِ ما يدلُّ علىٰ أنَّ عبيد الله هذا قد سمعه من ذاك الأنصاريِّ، وهو ما استظهرَه الدَّارقطني من علَّةٍ في هذه الرواية، فقال في «العلل» (٩/ ٣٠): «الصَّحيح عن الزُّهري مرسلًا».

وأمَّا دعواهم في المعارضة الثَّانية: أنَّ المَعهودَ مِن حال النَّبي ﷺ تلقينُ الإيمان واختبارَ إسلام الإنسان بكلمة التَّوحيد، وليس بالسُّؤال عن الأيْنيَّة .. إلخ، فجواب ذلك:

أنَّ هذا التَّقعيدَ العامَّ لمثل هذا الحكم، إن كان مستندَه استقراءُ الأحاديث: فإنَّ حديثَ الجاريةِ واحدٌ مِن تلك الأحاديث! فعدم اعتبارِه في عمليَّة التَّقعيدِ للأحكامِ العامَّةِ انتقائيَّةٌ سِلبيَّة، وخَللٌ في منهجيَّة الاستقراءِ.

وما ردَّ به المُعترض مَبدأ السُّؤالَ النَّبويَّ للجاريةِ بكونِه علىٰ غير المَعهود منه ﷺ: إنَّما كان ذلك مِنه ﷺ تَنَزُّلًا إلىٰ قدر فهم جاريةٍ نَاشئةٍ مع قوم مَعبوداتُهم في بيوتِهم، بما تَبصَّره مِن حالِها، وتبيَّن له مِن مِقدارِ عقلِها، حيث أرادَ ﷺ أن يَتعرَّف منها بذاك الأسلوب ما يَدلُّ علىٰ أنَّها ليست مِمَّن يعبدُ الأصنام الَّتي في الأرض[1].

فإن كانت هي مِن المشركين: تَبيَّن بأن تشير إلىٰ صنمِ بلدٍ أو قوم[2]؛ فلمَّا أجابته بأنَّ مَعبودَها واحدٌ في السَّماء، عَلِم مِن ذلك أنَّها مُوَحِّدة، إذْ علامةُ الموحِّدين قصرُ العبوديَّة علىٰ الله في عَليائه، دون ما يُرىٰ مِن الآلهةِ المعبودةِ في الأرضِ.

يقول أبو سليمان الخطابيُّ (ت٣٨٨هـ): «إنَّ هذا السُّؤال هو عن أمارةِ الإيمان، وسِمَةِ أهلِه، وليس بسؤالٍ عن أصلِ الإيمانِ وصفةِ حقيقتِه.

ولو أنَّ كافرًا يريد الانتقالَ مِن الكفرِ إلىٰ دين الإسلام، فوصفَ مِن الإيمان هذا القدرَ الَّذي تكلَّمت به الجارية: لم يصِر به مسلمًا حتَّىٰ يشهد أن لا إله إلَّا الله، وأنَّ محمدًا رسول الله ﷺ، ويتبرَّأ من دينه الَّذي كان يعتقده.

وإنَّما هذا كرجلٍ وامرأة يوجدان في بيتٍ، فيُقال للرَّجل: مَن هذه منك؟ فيقول: زوجتي، وتصدِّقه المرأة، فإنَّا نصدِّقهما في قولهما، ولا نكشفُ عن أمرهما، ولا نطالبهما بشرائطِ عقدِ الزَّوجيَّة، حتَّىٰ إذا جاءانا وهما أجنبيَّان،

(١) انظر «المفهم» للقرطبي (٧٣/٥، ٧٥).

(٢) «المفاتيح في شرح المصابيح» للمُظهري (١٠٨/٤).

يريدان ابتداءَ عقدِ النِّكاح بينهما، فإنَّا نطالبهما حينئذٍ بشرائطِ عقدِ الزَّوجية، مِن إحضارِ الوليِّ والشُّهود وتسميةِ المهر.

كذلك الكافر إذا عُرِض عليه الإسلام، لم يُقتصر منه علىٰ أن يقول: إنِّي مسلم، حتَّىٰ يصفَ الإيمانَ بكمالِه وشرائطِه، وإذا جاءنا مَن نجهلُ حالَه بالكفرِ والإيمانِ، فقال: إنِّي مسلم، قبلناه، وكذلك إذا رأينا عليه أمارةَ المسلمين، مِن هَيئةٍ، وشارةٍ، ونحوهما: حَكمنا بإسلامه، إلىٰ أن يظهر لنا منه خلاف ذلك»[(١)].

وأمَّا جواب المعارضة الثَّالث: في دعواهم أنَّ البخاريَّ تركَ إخراجَ الحديث في «صحيحه»، وأخرجه في جزء «خلق أفعال العباد» دون ذكر ما يتعلَّق بكونِ الله في السَّماء .. إلخ:

فليس يخفىٰ علىٰ مُبتدئٍ في التحصيل أنَّ البخاريَّ لم يقصد في «صحيحِه» إخراجَ كلِّ الصَّحيح، وهو مَن أشارَ إلىٰ قصدِ الاختصارِ في عنوانِ كتابِه نفسِه، تبصرةً لمن عَمِي عن هذا المقصد مِن تأليفه، فسمَّاه «الجامعَ المسندِ الصَّحيح **(المختصرِ)** مِن أمورِ رسول الله ﷺ وسُنَنه وأيَّامِه».

وكذا إخراجُه للحديثِ في كتابه «خلق أفعال العباد» مختصرًا، لا يلزمه فيه التَّصريح باختصارِه، فقد أخرج في هذا الجزءِ نفسِه غيرَه ممَّا اختصَره دون إشارةٍ منه إلىٰ اختصاره، مع ورودِه كاملًا في مواضع أخرىٰ مِن كُتبه[(٢)]!

وأمَّا جواب المعارضة الرَّابعة: في دعواهم أنَّ مسلمًا أخرج الحديث في باب تحريم الكلام في الصَّلاة، ولم يروه في كتاب الإيمان .. إلخ:

فدعوىٰ الكوثريِّ فيها تزيُّد ظاهرٌ علىٰ مسلم؛ وقد تقدَّم البيان علىٰ أنَّ مسلمًا لم يَتَصَدَّ لِما تَصدَّىٰ له البخاريُّ مِن استنباطِ الأحكامِ وتقطيع الأحاديث

---

(١) «معالم السنن» للخطابي (١/ ٢٢٢-٢٢٣).

(٢) مثاله: حديث هانئ بن يزيد ﷺ قال: قلت للنَّبي ﷺ: أخبرني بشيء يدخلني الجنة، قال: **عليك بحسن الكلام، وبذل الطعام»**، هكذا رواه مختصرًا في «خلق أفعال العباد» (ص/٦٨)، دون أن يشير إلىٰ اختصاره، مع أنَّ في الحديث قصة حذفها منه، قد أسندها البخاري بنفس إسناد المختصرة في «الأدب المفرد» (ص/٤٣٦، رقم: ٣٥٣)، وانظر «تكحيل العين» (ص/١٤٢).

علىٰ أبوابِها المناسبة، بل مسلمٌ يجمعُ طرق الحديث في أنسب مكانٍ، لا يكاد يكرِّر الحديث في أكثرَ من بابٍ إلَّا نزرًا يسيرًا.

فلمَّا كان أغلب لفظِ حديث معاوية بن الحكم هذا مندرجًا في الفقهيَّات، ارتأىٰ مسلمٌ وضعَه في كتابٍ فِقهيٍّ، فيما اختاره مِن كتاب الصَّلاة والمساجد.

وإذْ لم يرُق للكوثريِّ إلَّا تبويب مسلم لهذا للحديث في الفقهيَّات، فإنَّ غيره مِن أربابِ المصنَّفاتِ قد احتَسَبوه في أبوابِ الاعتقاد وما تعلَّق بها[1]! بل منهم مَن استدلَّ بهِ في العَقديَّات والفقهيَّات مَعًا[2]! فأين هو من هؤلاء؟!

وأمَّا دعوىٰ المخالف في المعارضة الخامسة: أنَّ الله لا يُسأل عنه بأين، وأنَّ في إثباتِ علوِّ الله وفوقيَّته علىٰ خلقِه تحيِيزًا له في جهة، وتموضعًا في مكان، وهذا ينافي تنزيهَه .. إلخ؛ فجوابه:

أنَّ ما جاء في هذا الحديث وأمثالِه مِن إثباتِ العلوِّ لله تعالىٰ وجوازِ السُّؤال عنه بأينَ والإشارة له في جِهة العلوِّ، ليس هو قول المجسِّمة ولا المُشبِّهة، بل قول ربِّنا في كتابه ونبيِّنا في سُنَّته؛ وهو ما اجتمع علىٰ الإيمانِ به علماء المسلمين وعوامُّهم صدر هذه الأمَّة المباركة، كما قاله نجمُهم مالك بن أنس: «إنَّ الله فوق السَّماء، وعلمُه في كلِّ مكان»[3].

يقول ابن عبد البرِّ (ت٤٦٣هـ): «قوله في هذا الحديث للجارية أين الله: علىٰ ذلك جماعةُ أهل السُّنة، وهم أهل الحديث، ورواتُه المتفقِّهون فيه، وسائر نقلَتِه كلِّهم، نقول ما قال الله تعالىٰ في كتابه ..»، وبعد أن سَرَد بعضَ الآيات في إثبات العلوِّ قال: «.. ولم يزل المسلمون إذا دَهَمهم أمرٌ يُقلِقهم فزَعوا إلىٰ

---

(١) منهم النَّسائي حين أخرجه في «السنن الكبرىٰ»، في بابِ تفسير قوله تعالىٰ: ﴿ثُمَّ ٱسْتَوَىٰٓ إِلَى ٱلسَّمَآءِ﴾، برقم: ١١٤٠١.

(٢) كابن خزيمة، حيث أورده في كتابِ الصَّلاةِ من «صحيحه» (٢/ ٣٥، رقم: ٨٥٩)، والبيهقيِّ، حيث أورده في كتاب «الأسماء والصِّفات» (١/ ٢٧٨)، ثمَّ احتجَّ به في كِتاب الظِّهار وكِتاب الأيمانِ مِن «سُننه الكبرىٰ» (٢/ ٣٢٥، رقم: ٨٩٠).

(٣) رواه عنه أحمد بسنده في «العلل ومعرفة الرجال» (٣/ ١٨٠)، و«مسائل الإمام أحمد ـ رواية أبي داود» (ص/ ٣٥٣).

ربِّهم، فرَفعوا أيديَهم وأوجهَهم نحوَ السَّماء يدعونه، ومخالفونا ينسبونا في ذلك إلىٰ التَّشبيه، والله المستعان، ومَن قال بما نَطق به القرآن فلا عيبَ عليه عند ذوي الألباب»[١].

فعلىٰ أيِّ أساسٍ نَقليٍّ يُقال بأنَّ المسلمين علىٰ تحريمِ السُّؤال عن الله بأين؟ بل كيف يُجترَؤ علىٰ حديثه ﷺ أن يُوصف سؤالُه فيه بـ «أنَّه اللَّفظ المستشنع»[٢]؟!

فأمَّا ظاهر ما أفاده حديث الجارية: فليس فيه من كونِ الله تعالىٰ في السَّماء أنَّه في جَوفِها! أو أنَّ السَّموات تحصره وتحويه؛ هذا لم يقُله أحدٌ مِن سَلف الأمَّة ولا عاقل باقٍ علىٰ فطرتِه؛ بل العلماء متَّفقون علىٰ أنَّ الله فوق سمواته، مُستوٍ علىٰ عرشه، بائنٌ مِن خلقه؛ ليس في مخلوقاته شيءٌ مِن ذاته، ولا في ذاته شيء مِن مخلوقاته، ويعلمون أنَّ الله ليس كمثله شيء، لا في ذاته، ولا في صفاته، ولا أفعاله.

بل عقلاء المسلمين يؤمنون بأنَّ مَن اعتقدَ أنَّ الله في جوفِ السَّماء، محصورٌ محُاط به، تحويه المصنوعات، وتحصره السَّموات، فيكون بعض المخلوقات فوقه، وبعضها تحته، أو أنَّه مُفتقِر إلىٰ العرش أو غير العرش مِن المخلوقات: أنَّه ضالٌّ مُبتدِعٌ، إن لم يكن زنديقًا!

ونقول -في مُقابِل ذلك- فيمَن اعتقدَ أنَّه ليس فوق السَّموات إله يُعبَد، ولا علىٰ العرش رَبٌّ يُصَلَّىٰ له ويُسجد! وأنَّ محمَّدًا ﷺ لم يُعرَج به إلىٰ ربِّه؛ ولا نَزل القرآن الكريم مِن عنده: أنَّه مُعطِّل مبتدع.

وقد احتجَّ مُجَوِّزو الأينيَّة -مع ما قد وَرَد في ذلك من النُّصوص الشَّرعيَّة وإجماع السَّلف- بأنَّه لا يُعقَل الوجود بدونِها، وأنَّه مِن أجلىٰ البَديهيَّات وأوضحِ الضَّروريَّات[٣]؛ والله ﷻ قد فَطَر العبادَ عربَهم وعجَمهم علىٰ أنَّهم إذا دَعوا الله توجَّهت قلوبهم إلىٰ العلوِّ؛ لا يقصدونه عن أيمانهم ولا عن شمائلهم أو تحت

---

(١) «الاستذكار» (٧/ ٣٣٧).

(٢) تعليق السقاف علىٰ «دفع شبه التشبيه» (ص/ ١٨٨).

(٣) «القائد إلىٰ تصحيح العقائد» للمعلمي (ص/ ٢٠٨).

أرجلهم؛ فِطرةً أفحمَ بها أبو جعفر الهمدانيُّ (ت٣٥١هـ)[١] أبا المعالي الجوينيَّ (ت٤٧٨هـ)، وذلك فيما حكاه عنه قال:

«سمعتُ أبا المعالي الجوينيَّ وقد سُئِل عن قولِه: ﴿ٱلرَّحْمَٰنُ عَلَى ٱلْعَرْشِ ٱسْتَوَىٰ﴾ [طه: ٥]، فقال: كان الله ولا عرش . . ، وجَعَل يتخبَّط في الكلام.

فقلتُ: قد علِمنا ما أشرتَ إليه، فهل عندك للضَّرورات مِن حِيلة؟

فقال: ما تريد بهذا القول، وما تعني بهذه الإشارة؟

فقلت: ما قال عارفٌ قطُّ: يا رَبَّاه، إلَّا قبل أن يتحرَّك لسانُه، قامَ مِن باطنه قصدٌ لا يلتفت يمنةً ولا يسرةً، يقصد الفوق! فهل لهذا القصد الضَّروري عندك مِن حيلة؟ . .

وبكيتُ وبَكىٰ الخلقُ، فضَربَ الأستاذ بكمِّه علىٰ السَّرير، وصاح: يا للحيرة! وخرق ما كان عليه، . . ونَزلَ ولم يُجبني، . . فسمعتُ بعد ذلك أصحابَه يقولون: سمعناه يقول: حيَّرني الهَمداني!»[٢].

فهذه الفطرة الَّتي ما بُعث الرُّسل إلَّا بتكميلها وتقريرها، لا بتحويلها وتغييرها كما يفعل مَن خالفَ سُنَّتهم، مِن الحلوليَّة والجهميَّة ونحوهم، فيستنكرون أن يُشارَ إلىٰ الله بأين، ويَورِدون علىٰ النَّاس شُبهاتٍ، بكلماتٍ مشتبهاتٍ، لا يفهم كثير من النَّاس مقصودَهم بها؛ ولا تُحسن مع ذلك أن تُجيبَهم.

يقول ابن كُلَّاب: «لو لم يشهد لصحَّةِ مذهبِ الجماعةِ في هذا الفنِّ خاصَّة إلَّا ما ذكرتُ من هذه الأمور، لكان فيه ما يكفي، كيف وقد غُرس في بَنية الفطرة، وتَعَارُفِ الآدميِّين مِن ذلك، ما لا شيء أبين منه ولا أوكد؟ بل لا تسأل أحدًا مِن النَّاس عنه، عَربيًّا ولا عَجميًّا ولا مؤمنًا ولا كافرًا، فتقول: أينَ ربُّكَ؟

---

(١) محمد بن أبي علي الحسن بن محمد الهمذاني الحافظ، قال السمعاني: «ما أعرف أن في شيوخ عصره سمع أحد أكثر مما سمع هو»، وقال الذهبي: «الحافظ الرَّحال الزاهد، بقية السلف والأثبات»، انظر «سير أعلام النبلاء» (٢٠/١٠١).

(٢) أخرجها الذهبي في «العرش» (١/١٥٣)، و«العلو» (ص/٢٥٩)، بإسناد رواته ثقات حفَّاظ.

إلَّا قال: في السَّماء، إن أفصح، أو أوْمأ بيدِه، أو أشار بطرْفِه، إن كان لا يفصح، لا يشير إلىٰ غير ذلك من أرضٍ ولا سهلٍ ولا جبلٍ.

ولا رأينا أحدًا داعيًا له إلَّا رافعًا يديه إلىٰ السَّماء، ولا وجدنا أحدًا غير الجهميَّة يُسأل عن ربِّه فيقول: في كلِّ مكان! كما يقولون، وهم يدَّعون أنَّهم أفضل النَّاس كلِّهم، فتاهت العقول، وسقطت الأخبار، واهتدىٰ (جهمٌ) وحده وخمسون رجلًا معه! نعوذ بالله من مضلات الفتن»[١].

ومن ثمَّ نقول: إنَّ أصلَ ضلال مَن طَعن في مثل هذا الحديث تكلمُّه فيه بكلماتٍ مُجملةٍ لا أصل لها في الشَّرع؛ ولا قالها أحدٌ مِن أئمَّة المسلمين، كما تراه في نصِّ ما مرَّ عليك من هذه المعارضةِ الخامسةِ، كلفظ التَّحيز، والجسم، والجِهة، ونحو ذلك.

ومنشأ الغلطِ عند هؤلاء النُّفاة: **خلطُهم بين نَوعي الأمكنة: الوجوديَّة المخلوقة، والعَدميَّة**، فلم يفهموا مِن كونِه فوق السَّماوات إلَّا بالمعنىٰ الأوَّل للمكان المخلوقِ الَّذي يعهدونه في الشَّاهد! وهذا لم يقُل به إمام للسُّنة قطُّ.

وتفصيل الردِّ علىٰ هذه الشُّبهة في دفع المعارضات الواردة علىٰ حديث «رؤية الله في الجنَّة» من هذا البحث.

وأمَّا دعواهم في المعارضة السَّادسة: أنَّ اعتقاد علوِّ الله تعالىٰ في السَّماء علىٰ خلقِه عقيدةٌ للعَرب القدامىٰ في جاهليَّتهم .. إلخ؛ فجواب ذلك:

أنَّ إيمانَ المشركين العرب بأنَّ الله تعالىٰ فوق السَّماء هو من القضايا المركوزة في الفِطَر، فليس للعرب الجاهليِّين اختصاصٌ بذلك، ما هو إلَّا كإقرارِهم بباقي مُقتضياتِ ربوبيَّته سبحانه، كالخلق، والإحياء، والإماتة، والتَّدبير، ونحو ذلك مِمَّا جاء في مثل قول الله تعالىٰ: ﴿وَلَئِن سَأَلْتَهُم مَّنْ خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ وَسَخَّرَ ٱلشَّمْسَ وَٱلْقَمَرَ لَيَقُولُنَّ ٱللَّهُ﴾ [العنكبوت: ٦١].

---

(١) نقله ابن تيمية عن كتاب «الصِّفات» لابن فورك في كتابه «بيان تلبيس الجهمية» (١/ ٩١).

ثمَّ إنَّا إذْ نقرُّ بسؤالِ النَّبي ﷺ للجاريةِ عن الأينيَّة في مقامِ استكشافه لدينها، **فلسنا ندَّعي أنَّ الإقرار بعلوِّ الله تعالىٰ دليل علىٰ الإيمان بمُجرَّده! ولا هذا ما رَمىٰ إليه النَّبي ﷺ مِن سؤاله ذاك.**

بل نقول: إنَّ الإيمان بالعلوِّ هو (مِن) الإيمان وليس الإيمان كلَّه؛ وإنَّما استحضره ﷺ في سؤالِه للجاريةِ بخاصَّة استجلابًا لأمارةِ إيمانها، بِما سبق شرحه مِن مُلابساتٍ في جوابِ المعارضةِ الثَّانيةِ، بما لم يجري به لسانه ﷺ إلَّا مرَّةً أو مرَّتين طولَ حياتِه لاعتبارٍ ضيِّق.

فما أرىٰ مِن الكياسة اختبارُ العامَّة بمثلِ هذا السُّؤال، فضلًا عن أن يكون سُنَّةً! -كما قد يعتقده بعضُ المُتنطِّعة- بل هو بباب الكراهة والتَّحريم ألصق إن آلَ أمره إلىٰ الخصومات وانفكاكِ الجماعات، في زمنٍ صار النَّاس ينسلخون فيه مِن دين الله سِراعًا!

والأصل في مثل هذه المقامات -كما يقرِّره ابن تيميَّة- أن يُمنع العامَّة عن الخوضِ في التَّفاصيل الَّتي تُوقِع بينهم الفُرقةَ والتَّناحر، وجمعُهم علىٰ الجُمَلِ الثَّابتة بالنصِّ والإجماع، فإنَّ الفُرقةَ والاختلافَ مِن أعظم ما نَهىٰ الله عنه ورسولُه[1]؛ والله أعلم.

---

(١) انظر «مجموع الفتاوىٰ» (١٢/ ٢٣٧)، و«الاستقامة» (١/ ١٩٢) لابن تيمية.

المَبحث الثاني

نقدُ دَعاوى المُعارضاتِ الفكريَّةِ المُعاصرةِ لحديث «احتَّج آدمُ وموسَى»

المَطلب الأوَّل

سَوْق حديث «احتـجَّ آدمُ وموسى»

عن أَبي هريرة ﷺ عن النَّبي ﷺ قال: «**احتجَّ آدم وموسىٰ، فقال موسىٰ: يا آدمُ، أنت أبونا، خيَّبتنا، وأخرجتنا مِن الجنَّة!**

قال له آدم: يا موسىٰ، اصطفاك الله بكلامه، وخَطَّ لك بيده: أتلومني علىٰ أَمْرٍ قَدَّرَهُ اللهُ عليَّ قبل أن يخلقني بأربعين سنةٍ؟!»[1]

---

(١) قد يتوهَّم القارئ نوعَ معارضةٍ بين هذه الجملة من الحديث، مع ما ثبت في «صحيح مسلم» (رقم: ٢٦٥٣) من حديث عبد الله بن عمرو بن العاص ﷺ أنَّ كتابة المقادير متحقِّقة قبل خلق السَّماوات والأرض بخمسين ألف سنة، إذْ ظاهره أنَّ تقدير معصية آدم متأخِّر عن كتابة المقادير، فلا يشملها التقدير المتقدم.

والحاصل أنَّه يمكن الإجابة عن هذا المعارض بالتَّالي:

الأوَّل: أنَّ تقدير معصية آدم مخصوص من التَّقدير العام المتقدِّم، فتكون الكتابة حاصلةً قبل خلق آدم بأربعين سنة، وقد يكون وقوعها مدَّة لبثه طينًا إلىٰ أن نُفِخت فيه الرُّوح؛ علىٰ ما رُوِيَ أن ما بين تصويره ونفخ الرُّوح فيه كان مدَّة أربعين سنة، وكلا التَّقديرين العام والخاص قد أحاط الله بهما علمًا؛ وهذا القول اختاره ابن الجوزي، كما في كتابه «كشف مشكل أحاديث الصَّحيحين» (٣/ ٣٨٣).

الثَّاني: أنَّ هذا التَّقدير حاصل بعد التَّقدير الأوَّل، والتَّقدير الأول قد انتظمه واشتمل عليه، فلم يخرج عنه، وهذا اختيار ابن القيم في «شفاء العليل» (١/ ٨٢).

الثَّالث: أنَّ هذه الكتابة هي الكتابة في التَّوراة، كما ورد في رواية مسلم التالية، وهذا اختيار المازري في «المعلم» (٣/ ١٧٨).

فحجَّ آدمُ موسىٰ، فحجَّ آدمُ موسىٰ -ثلاثًا-» متَّفق عليه[1].

وفي لفظٍ لمسلم[2] تفرَّد به: قال رسول الله ﷺ:

«احتجَّ آدم وموسىٰ عليهما السَّلام عند ربِّهما، فحجَّ آدم موسىٰ، قال موسىٰ: أنت آدم الَّذي خلقك الله بيده، ونفخ فيك من روحه، وأَسْجَد لك ملائكته، وأسكنك في جنَّته، ثُمَّ أهبطتَ النَّاسَ بخطيئتك إلىٰ الأرض!

فقال آدم: أنت موسىٰ الَّذي اصطفاك الله برسالته، وبكلامه، وأعطاك الألواح فيها تبيان كل شيء وقربك نجيًّا، فبِكم وجدتَ اللهَ كَتبَ التَّوراة قبل أن أُخلَق؟ قال موسىٰ: بأربعين عامًا، قال آدم: فهل وجدتَ فيها: ﴿وَعَصَىٰٓ ءَادَمُ رَبَّهُۥ فَغَوَىٰ﴾ [طه: ١٢١]؟ قال: نعم، قال: أفتلُومني علىٰ أنْ عملت عملًا كتبه الله عليَّ أن أَعملَه قبلَ أن يخلقني بأربعين سنةً؟!

قال رسول الله ﷺ: **فحَجَّ آدمُ موسَىٰ».**

(١) رواه البخاري في (ك: القدر، باب: تحاج آدم وموسىٰ عند الله، رقم: ٦٦١٤)، ومسلم في (ك: القدر، باب: حجاج آدم وموسىٰ ﷺ، رقم: ٢٦٥٢).

(٢) في (ك: القدر، باب: حجاج آدم وموسىٰ ﷺ، رقم: ٢٦٥٢).

المَطلب الثَّاني
سَوْق دَعوى المُعارَضاتِ الفِكريَّةِ المُعاصرةِ
لحديثِ «احتَّج آدمُ وموسَى»

أُسُّ المُعارضاتِ الدَّارجة علىٰ لسان الطَّاعنين في قدحِهم بهذا الحديثِ تتركَّز في دعواهم: أنَّ آدم ﷺ فيه احتجَّ بما ليس بحُجَّةٍ؛ ولو كان كذلك لكان لِفرعون وهامان وسائرِ الكفَّارِ أن يَحتجُّوا بها، ولمَّا بَطُل ذلك، عَلِمْنا فسادَ هذه الحجَّة.

وفي تقريرِ هٰذه الشُّبهة، يقول (إسماعيل الكرديُّ):

«الإشكالُ الكبير في الحديث: أنَّه يَنسِب لآدمَ احتجاجَه علىٰ معصيته لله، بأنَّ الله تعالىٰ قَدَّرها عليه مِن قبل؛ وبالتَّالي: فلا يجوز مَلامَته عليها! وهذا عَينُ قولِ فرقةِ الجبريَّة، وعليه لا يجوز لَوْمُ أحدٍ مِن العُصاة جميعِهم مِن البَشر؛ لأنَّ كلَّ ما فَعلوه كان مُقدَّرًا عليهم مِن الأزَل! إذن فلماذا الحدود، والقَصاص، والجنَّة، والنَّار؟!

والأنكىٰ مِن ذلك: أنَّه يَنسبُ للرَّسول موافقتَه لكلامِ آدم، واعتباره أنَّه غلب موسىٰ وحَجَّه؛ مكرِّرًا ذلك أكثر مِن مرَّة! هذا مع أنَّ القرآن أبطل هذا النَّوع من الاحتجاج بصريح العبارة .. ويستحيل أن يعلِّمنا رسولُ الله أمرًا يخالف القرآن»[1].

---

(١) «نحو تفعيل قواعد نقد متن الحديث» (ص/ ٢٨٤).

ويقول (سامر إسلامبولي): «النَّبي موسىٰ يلوم آدمَ علىٰ إخراجِ الذُّريَّةِ من الجَنَّة، وسببُ ذلك هو معصيةُ آدم، فاللَّوم هو علىٰ المعصيةِ الَّتي نتَج عنها الإخراج من الجنَّة، ولا علاقة هنا لكونِ آدمَ تاب مِن المعصية أو لم يَتُب؛ لأنَّ ذلك متعلِّقٌ به وبمغفرة الله له، والَّذي يهمُّنا ما ترتَّب علىٰ المعصية الَّذي هو الإخراجُ من الجَنَّةِ؛ أمَّا تبرير آدم فكان بالقَدَر، واحتجَّ أنَّ ذلك الإخراجَ كان مكتوبًا عليه قبل خلْقه بأربعين سَنة، والجواب النَّبوي هو: أنَّ آدم حجَّ موسىٰ.

ولاشَكَّ هنا أَنَّ احتجاج آدم بالقَدر علىٰ إخراجه من الجنَّة يتضمَّن تبرير المعصية؛ لأنَّ الإخراجَ نتيجة المعصية، **ولا مُبرِّر لأيِّ تأويلٍ ولَفٍّ ودوران** لجعل النَّصِّ صحيحًا، وأنَّ الاحتجاج بالقَدر كان علىٰ الإخراج فقط دون معصيةٍ، أو أنَّه يصحُّ الاحتجاج بالقَدر علىٰ المعصية الَّتي تاب منها الإنسان وهي في حكم الماضي: **ذلك كلُّه تأويل متهافت لنصٍّ باطل، فالنَّص صريحٌ في ترسيخ فكرة أنَّ المعاصي وما يَنتُجُ عنها إنَّما هو بتقدير الله ﷻ، وذلك مكتوب قبل الخلق، وذلك يُرسِّخُ فكرة الإجبار والإكراه علىٰ الأعمال**»![1].

وهذان المعترضان ومَن وافقهما في هذا الفهمِ للخَبرِ أذيالٌ للمعتزلة؛ فقد سُئل كبيرُهم الجبَّائيُّ (ت٣٠٣هـ): «ما تقول في حديث أبي الزِّناد، عن الأعرج، عن أبي هريرة، عن النَّبي ﷺ: **أَلَّا تُنكح المرأة علىٰ عمتها، ولا علىٰ خالتها؟**

فقال الجبَّائي: هو صحيح.

قال البركاني: فبهذا الإسناد نُقل حديث: حَجَّ آدم موسىٰ!

فقال الجبَّائي: هذا خَبَرٌ باطل!

فقال البركاني: حديثان بإسناد واحدٍ؛ صحَّحت أحدهما، وأبطلت الآخر!

قال الجبَّائي: لأنَّ القرآن يدلُّ علىٰ بطلانه، وإجماع المسلمين، ودليل العقل.

فقال: كيف ذلك؟

---

(١) «تحرير العقل من النَّقل» (ص/٢٣٧-٢٣٨).

قال الجبَّائي: أليس في الحديث: **إنَّ موسىٰ لقي آدم في الجنة . . .**، قال الجبَّائيُّ للبركاني: أليس هذا الحديث هكذا؟ قال: بلىٰ، قال الجبَّائي: أليس إذا كان عذرًا لآدم يكون عذرًا لكلِّ كافر وعاصٍ من ذريِّته، وأن يكون مَن لامهم محجوجًا؟ . . فسكَتَ البركاني»[1].

فأنت ترىٰ أنَّ الجُبَّائي لمَّا استقرَّ عنده ما هو نَقيض الظَّاهر مِن الحديث؛ انبَنَىٰ علىٰ ذلك اعتقادُه مناقضةَ الحديث للضَّرورتين النَّقليَّة والعقليَّة، فردَّ الحديث بناءً علىٰ فهمِه المغلوط هذا، وعلىٰ ذلك سار المُحْدَثون من أشياعِه.

(١) «طبقات المعتزلة» (ص/٨١).

المَطلب الثَّالث
دَفع دعوى المعارِضات الفكريَّةِ المعاصرةِ
عن حديثِ «احتجَّ آدمُ وموسَى»

قبل الإبانة عن تهافتِ ما استندَ إليه الطَّاعنون في هذا الحديثِ مِن المعاصرين وأُسوتِهم في ذلك بالمعتزلة؛ فإنَّه يجدر الإشارة إلىٰ أنَّ تحرُّرَ القول في الحديث يكمُن في نَظرين:

النَّظَر الأوَّل: في صحَّة الحديث، وتلقِّي الأمَّة له بالقَبول.

النَّظر الثَّاني: في جَريان ظاهرِه علىٰ مقتضىٰ الأصول، والفهم المغلوط لظاهره من قِبل المُعترضين.

وضبطُ القولِ في النَّظرِ الأوَّلِ أن يُقال:

اتَّفقَ أَهل السُّنة والجماعة علىٰ صحَّةِ الحديث، وأنَّه لا مَطعن فيه؛ لا مِن جهة إسناده، ولا مِن جهة متنِه، وبتلقِّي العلماء له بالقَبول يرتقي إلىٰ إفادةِ العلم، هذا إن لم يُقَل بتواترِه، لينحسِمَ بذا الخوض عند أهل الشَّأنِ في صِحَّتِه.

وفي تقريرِ صِحَّة هذا الخَبر، يقول أبو عبد الله ابن مَنْدَه فيه: «.. هذه أَحاديث صِحَاح ثابتةٌ لا مَدْفع لها، ولهذا الحديث طُرُقٌ عن أبي هريرة»[1].

---

(١) «الرَّد علىٰ الجهميَّة» لابن منده (ص/ ٣٧).

ويقول ابن عبد البرِّ: «هذا حديث صحيح ثابت مِن جهة الإسناد، لا يختلفون في ثبوتِه، رواه عن أبي هريرة ﷺ جماعة مِن التَّابعين، ورُوي مِن وجوه عن النَّبي ﷺ مِن روايةِ الثِّقات الأئمَّة الأثبات»[١].

ويقول ابن القيِّم: «هذا حديث صحيح متَّفق علىٰ صحَّتِه، لم تزل الأمَّة تتلقَّاه بالقَبول مِن عهد نبيِّها ﷺ قرنًا بعد قرنٍ، وتقابله بالتَّصديق والتَّسليم، ورواه أهل الحديث في كتبِهم، وشهدوا به علىٰ رسول الله ﷺ أنَّه قاله، وحكموا بصحَّته»[٢].

ومِمَّن نصَّ علىٰ بلوغِه مبلغَ التَّواتر عن صَحابِيِّه ابنُ كثير الدِّمشقي (ت٧٧٤هـ)، حيث قال: «مَن كذَّب بهذا الحديث فمُعانِد؛ لأنَّه متواتر عن أبي هريرة ﷺ، وناهيك به عدالةً، وحفظًا، وإتقانًا؛ ثمَّ هو مَرويٌّ عن غيره مِن الصَّحابة . . »[٣].

وأمَّا النَّظر الثَّاني: فإنَّ الحديثَ جارٍ علىٰ مُقتضىٰ الأُصول الشرعيَّة، ليس مخالفًا لشيءٍ منها؛ حتىٰ قال ابن عبد البرِّ: «هذا الحديث مِن أوضح ما رُوِيَ عن النَّبي ﷺ في إثبات القَدَر ودفع قول القدريَّة»[٤].

ووَجه ذلك: أنَّ الحديثَ قد انتظمَ مَعاقد الإيمان بالقَدر، بدلالةِ المنطوقِ والمَفهوم.

فأمَّا دَلالَته علىٰ هذه المَعاقد بالمَنطوق:

فمِن جِهة أنَّه وَقع التَّنصيصُ في الحديث علىٰ كتابةِ الله السَّابقة لمعصية آدم ﷺ، ولِمَا ترتَّب عليها مِن مصيبة الإخراج.

---

(١) «التَّمهيد» (١٨/١٢).

(٢) «شفاء العليل» (ص/١٣).

(٣) «البداية والنهاية» (١/١٩٨)، وانظر «العواصم والقواصم» لابن الوزير (٨/٣٦٢).

(٤) «التمهيد» (١٨/١٧).

والمَدلول عليه مِن هذه الأصول بدلالة المَفهوم:

تحقُّق العلمِ السَّابِق للكتابة؛ **وأيضًا فإنَّ في جوابِ آدم ﷺ ما يُشعِر بدلالة المفهوم علىٰ الأمور التَّالية:**

الأوَّل: خلْقُ الله لهذه المعصية، ولِما انْبَنىٰ عليها بعد ذلك مِن الإخراج، ولازم هذا الخَلق، هو:

الثَّاني: سَبْق المشيئة له؛ إذْ المشيئة تَسْبق الخلقَ، ولا خلقَ بلا مشيئةٍ تستلزمها.

وكما أنَّ الخلق يستلزم المشيئة، فإنَّ المشيئة تستلزم:

الثَّالث: سَبْق العلم بها؛ إذْ يستحيل إيجاده ﷻ للأشياءِ مع الجهل؛ لأنَّ إيجاد الأشياء بإرادة الرَّب تبارك وتعالىٰ، وهذه الإرادة تستلزم تَصوُّرَ المُراد، فالإرادة مستلزمةٌ للعلم قطعًا.

الرَّابع: إثبات أنَّ للعبد فِعلًا اختياريًا يُنسَب إليه، ووجهُ هذا اللُّزوم: أنَّه لا معنىٰ من لَوْمِ موسىٰ لآدم عليهما السَّلام علىٰ عَمَلٍ لا اختيار له فيه، ولم يَجْرِ احتجاجه ﷺ بالقدَر لينفي اختيارَه! إذْ لو كان كذلك، للَزِم أيضًا أن يكون احتجاجُه هو أيضًا لا اختيارَ له فيه! فلا تقوم الحجَّة إذَنْ، وسيأتي بيان فساد مَن فَهِم هذا الحديث علىٰ خلاف ظاهره.

والمقصود: أنَّ هذا الحديث -كما قال ابن عبد البرِّ- مُتضمِّنٌ لمراتبِ الإيمان بالقَدر الَّتي انعقد إجماع أهل السُّنة عليها:

المرتبة الأولىٰ: إثباتُ عِلمِ الله تعالىٰ المُحيطِ بكل شيء.

المرتبة الثَّانية: إثبات أنَّ الله كَتب كلَّ ما يكونِ مِن حين خلق القَلم، حتَّىٰ قيام السَّاعة وأحصاه؛ فلا يخرج شيءٌ عمَّا كَتبه.

المرتبة الثالثة: إثبات المشيئة النَّافذة في خلقِه، فما شاء كان وما لم يشأ لم يكُن، علىٰ أنَّ الإرادة الخَلْقيَّة الكونيَّة ليست كالشَّرعيَّة مستلزمةً لرضا الرَّب ومحبَّتِه.

المرتبة الرَّابعة: إثبات خلق الرَّب تبارك وتعالىٰ، فهو الخالق وما سِواه مَخلوق.

وقد أسلفنا الإشارة إلىٰ أنَّ للعبد مَشيئةً وقُدرةً وفِعلًا تُنسب إليه، وكلُّ ذلك ليس خارجًا عن إرادةِ الله ﷻ الكونيَّة ومشيئتِه، يتجلَّىٰ هذا الأصل في أنواع الدَّلائل الَّتي تضمَّنها القرآن الكريم، مِن إسنادِ الفعلِ أو الصُّنعِ أو المشيئةِ ونحوِ ذلك إلىٰ عبده[1].

فبهذه الأصول نطَقَ أهل السُّنة والجماعة، وعليها انعقدَ إجماعُهم؛ كما تراه في مثل قول الأشعريِّ: «قد أجمعَ المسلمون قبل حدوثِ الجهميَّة والمعتزلة والحروريَّة علىٰ أنَّ لله عِلمًا لم يزَلْ. .وعِلْم الله سابق في الأشياء . . فمَن جَحَدَ أنَّ لله علمًا فقد خالف المسلمين، وخَرج عن اتِّفاقهم»[2].

وكذا في ما نقله ابنُ القطَّان الفاسيُّ (ت ٦٢٨هـ) بقوله: «**أجمعوا** علىٰ أنَّ الإقرارَ بالقَدَر مع الإيمان به واجب . . **وأجمع المسلمون** علىٰ قول: لا حول ولا قوَّة إلَّا بالله، وعلىٰ قول: ما شاء الله كان، وما لم يشأ لم يكن . . **وأجمعوا** علىٰ أنَّه تعالىٰ قدَّر أفعال جميع الخلق، وآجالهم، وأرزاقهم قبل خلقِه لهم، وأثبت في اللَّوح المحفوظ جميع ما هو كائن منهم، **وأجمعوا** علىٰ أنَّه الخالق لجميع أفعال العِباد، وأرزاقِهم، والمُنشئ لجميع الحوادث وحده؛ لا خالق لشيءٍ منها سِواه»[3].

وبهذا يتبيَّن ما انطوَىٰ عليه حديث المُحاجَّة مِن الأصولِ العظيمة في هذا الباب الَّتي قام الإجماع عليها.

إلَّا أنَّ هناك قَدْرًا مِن الحديث جالت فيه فهوم أهلِ العِلم: **وهو حقيقةُ ما وَقَع عليه لَوْمُ موسىٰ ﷺ، وحقيقةُ ما احتجَّ به آدَم ﷺ.**

---

(١) انظر في أدلَّة هذه المراتب «شفاء العليل» لابن القيم (ص/٢٩)، وفي تقرير كونها ظاهر الحديث «دفع دعوىٰ المعارض العقلي» (ص/٦١٦-٦٢٠).

(٢) «الإبانة» (ص/١٤٥).

(٣) «الإقناع في مسائل الإجماع» (١/ ٥٤-٥٦).

وحاصل هذه الأنظار تتمحور في ثلاثة[1]:

النَّظر الأوَّل: أنَّ موسىٰ لَامَ آدم ﷺ علىٰ الذَّنْبِ نفسِه، فكان الاحتجاج بالقَدَر عليها، علىٰ اختلافِ أرباب هذا النَّظر في وجهِ غَلَبة آدم ﷺ بالحُجَّةِ، ذَهب إلىٰ هذا النَّظر بعضُ أهلِ لعلم، منهم: القَنازعي[2]، وتلميذه ابن عبد البرّ[3].

وهذا نَظر مَرْجوحٌ؛ ذلك أنَّ موسىٰ ﷺ لم يَنُطْ لَوْمَه بالذَّنب، ولم يَنطق به أصلًا، فإناطة اللَّوم بذلك مع سكوتِ النَّص عنه دعوىٰ لا دليل عليها؛ علىٰ أنَّ موسىٰ ﷺ أعلم بالله وبدينِه أن يلومَ آدم ﷺ علىٰ ذنبٍ قد أخبره الله تعالىٰ أن فاعله تابَ منه، وأنَّه اجتباه بعدُ وهَداه[4].

والنَّظَرُ الثَّاني: أنَّ لَوْمَ موسىٰ لأبيه آدم كان علىٰ مصيبة الإخراج لا علىٰ الذَّنب، وهذا القول نَصَرَه ابن حزم[5]، واختاره ابن تيمية[6]، وابن كثير[7].

أمَّا النَّظَر الثَّالث: فهو تصحيح للنَّظَرَين، أي: جواز أن يكون لَوْمُ موسىٰ ﷺ علىٰ المصيبة، وأن يكون اللَّوم متوجِّهًا علىٰ الذَّنب لكونِه سبَبَ المصيبة، فلَوم موسىٰ ﷺ علىٰ الذَّنبِ لكونِه سَبَبًا لإخراج آدم والذُّرية مِن الجنَّة؛ لا أنَّه لَوْمٌ علىٰ الذَّنب لِذاتِه كما ذَهب إليه أصحاب النَّظرِ الأوَّل.

وهذا الثَّالث مَذهب ابن قيم الجوزيَّة، فقد قال بعد سوقه لكلام ابن تيميَّة في الحديث بما يوافق النَّظر الثَّاني:

«قد يَتوجَّه جوابٌ آخر؛ وهو: أنَّ الاحتجاجَ بالقَدرِ علىٰ الذَّنب يَنفع في موضعٍ، ويضرُّ في موضعٍ؛ فينفع إذا احتجَّ به بعد وقوعِه والتَّوبة منه، وتركِ

---

(١) «دفع دعوىٰ المعارض العقلي» (ص/٦٢١).

(٢) «تفسير الموطأ» للقنازعي(٢/ ٧٤٠).

(٣) «التمهيد» لابن عبد البر (١٨/ ١٥).

(٤) انظر«مجموع الفتاوىٰ» لابن تيمية (٨/ ٣١٩،٣٢١)، و«شفاء العليل» (١/ ١٤).

(٥) انظر «الإحكام في أصول الأحكام» له (١/ ٢٦).

(٦) «مجموع الفتاوىٰ» (٨/ ٣١٩).

(٧) انظر «البداية والنهاية» (١/ ١٩٨).

معاودتِه -كما فعل آدم ﷺ- فيكون في ذِكْر القَدَر إذْ ذاك مِن التَّوحيد ومعرفةِ أسماءِ الرَّب وصفاتِه وذكرِها ما ينتفعُ به الذَّاكرُ والسَّامِعُ؛ لأنَّه لا يدفع بالقدَر أمرًا ونهيًا، ولا يُبطل به شريعة؛ بل يخبر بالحقِّ المحض علىٰ وجه التَّوحيد والبراءةِ مِن الحول والقُوَّةِ..

وأمَّا الموضعُ الَّذي يَضرُّ الاحتجاج به: ففي الحالِ أو المستقبل؛ بأن يرتكبَ فِعْلًا مُحرَّمًا، أو يترك واجبًا، فيلومه عليه لائم، فيحتجَّ بالقَدر علىٰ إقامتِه وإصرارِه، فَيبْطل بالاحتجاج به حقًّا، ويرتكب باطلًا.

ونكتةُ المسألة: أنَّ اللَّومَ إذا ارتفع صَحَّ الاحتجاج بالقَدَر، وإذا كان اللَّوم واقعًا، فالاحتجاجُ بالقَدَرِ باطلٌ»[1].

واختار هذا الجمعَ ابنُ الوزير اليَمانيُّ[2]؛ فهو متضمِّن للنَّظرِ الثَّاني وزيادة، وكلاهما له ما يدلُّ عليه[3].

وقصدي مِن سَوْقِي لهذه الأنظار في القَدْرِ المختلف فيه مِن الحديث:

إثباتُ كونِ ورثةِ الأنبياءِ مع اختلافِهم في هذا القَدْر، مُتَّفقون علىٰ أنَّ حقيقةَ ظاهرِه لا تَدلُّ علىٰ تسويغِ الاحتجاجِ بالقَدَر علىٰ المَعايب، وإسقاط المَلامة عمَّن أذنبَ، قد حكىٰ الإجماعَ علىٰ ذلك غَيرُ واحدٍ.

يقول أبو بكر ابن العَربي: «أجمع العلماء علىٰ أنَّه غير جائزٍ لأحدٍ إذا أتَىٰ ما نَهىٰ الله عنه أو حَرَّمه عليه أنْ يحتجَّ بمثل هذا، فيقول: أفتلومني علىٰ أنِّي قتلتُ، وقد سَبق في علم الله أن أَقْتُل؟! وتَلومني علىٰ أنْ أسرق وأزني، وقد سَبق في علمِ الله وقدره؟! هذا ما لا يسوغ لأحدٍ أن يجعله حُجَّةً لنفسه.

والأمَّةُ مُجتمعةٌ علىٰ أنَّه جائزٌ لَوْمُ مَن أتىٰ ما يُلام عليه مِن معاصي الله، وذمُّه علىٰ ذلك، كما أنَّهم مُجْمِعون علىٰ حَمْدِ مَن أطاع، وأتىٰ مِن الأمور المحمودة ما يُحمَدُ عليه»[4].

---

(١) «شفاء العليل» (ص/١٨).

(٢) انظر «الرَّوض الباسم» (٢/٤٦٥).

(٣) «دفع دعوىٰ المعارض العقلي» (ص/٦٢١).

(٤) «المسالك في شرح موطأ مالك» (٧/٢٢٠-٢٢١).

ويقول ابن بطَّال الأندلسيُّ (ت ٤٤٩هـ): «أمَّا مَن عَمِلَ الخطايا ولم تأْتِهِ المغفرةُ؛ فإنَّ العلماء مُجمِعون أنَّه لا يجوز له أن يحتجَّ بمثل حجَّة آدم، فيقول: أتلومني علىٰ أن قتلت، أو زنيت، أو سرقت؛ وقد قدَّر الله عليَّ ذلك؟! والأمَّة مجمعة علىٰ جواز حمْد المحسن علىٰ إحسانه، ولَوْم المسيء علىٰ إساءته، وتعديد ذنوبه عليه»[1].

وفي مقابل هؤلاء؛ نرىٰ مخالفيهم مِن القَدريَّة يفهمون مِن الحديث خلاف هذا الظَّاهرِ، فتقاطعت فهومُهم علىٰ أنَّه يدلُّ علىٰ صحَّةِ الاحتجاجِ بالقَدَر علىٰ المَعايب! وعلىٰ هذا الاعتبار يسقط اعتبارُ التَّكليف والمؤاخذةِ علىٰ الجُرْم؛ وبهذا الفهمِ المغلوطِ للخَبر، والتَّأسيس لظاهرٍ ليسَ هو في الحقيقةِ الظَّاهر الحقيقيَّ الَّذي قَصد المتكلِّم بالنَّص الإفصاحَ عنه، أسَّسوا لردِّ الحديث والطَّعن في دلالتِه.

وقد بيَّنا انَّ الظَّاهرِ الحقيقيِّ للحديث مفارقٌ للظَّاهرِ الَّذي ادَّعوه؛ فإنَّ نصَّه بسياقِه يدلُّ علىٰ أحدِ أمرين:

إمَّا أنَّ اللَّومَ لا يتوجَّه في المصائب، لجَرَيان القَدر السَّابقِ بها؛ فيرتفع حينئذٍ اللَّوم.

ب- أو أَنَّ اللَّوم لا وجهَ له بعد التَّوبة مِن الذَّنب، لا قبله.

وفي كِلتا الدَّلالتين ما يَنفي دلالة النَّصِ علىٰ تسويغِ الاحتجاج بالقَدَر علىٰ غِشيان الذُّنوب، وركوبِ المَحارم؛ لمُجرَّدِ جَرَيان القَدَر بها؛ والبَوْن فسيح بين الظَّاهر الحقِّ المَدلول عليه بهذا الحديث، وبين الظَّاهر المتوَهَّم الَّذي استبطنَه الطَّاعنون به.

فإذا تحرَّر لنا مَثار الغَلط في فهم المسألة؛ تبيَّن أنَّ ما أثاره الطَّاعنون حول الحديثِ قضايا ليست موضوعيَّة، وما ساقوه في حقيقته طعنٌ في الظَّاهر الَّذي تَوهَّموه، لا الظَّاهر الَّذي دَلَّ عليه الخَبر وأراده مُخبِرُه؛ والحمد لله ربِّ العالمين.

---

(١) «شرح صحيح البخاري» لابن بطَّال (١٠/٣١٥-٣١٦).

المَبحث الثالث

نقد دعاوى المُعارضات الفكريَّة المُعاصرة لحديث رؤية الله في الجنَّة

المَطلب الأوَّل
سَوْقُ أحاديثِ رُؤيةِ الله تعالى في الجنَّة

عن أبي موسىٰ الأشعري ﷺ، أنَّ رسول الله ﷺ قال: «**جَنَّتَان مِن فضَّة، آنيتُهما وما فيهما، وجنَّتان مِن ذهب، آنيتُهما وما فيهما، وما بين القومِ وبين أن ينظروا إلىٰ ربِّهم إلَّا رداء الكِبْر علىٰ وجهِه في جنَّة عَدن**» متَّفق عليه[1].

وعن عن جرير بن عبد الله ﷺ قال: كُنَّا جلوسًا عند النَّبي ﷺ، إذْ نظَرَ إلىٰ القمر ليلةَ البدر، قال: «**إنَّكم سَتَرون ربَّكم كما ترَون هذا القَمر، لا تضامُّون في رُؤيتِه، فإنْ استطعتم أن لا تُغلبوا علىٰ صلاةٍ قبل طلوع الشَّمس، وصلاةٍ قبل غروب الشَّمس، فافعلوا**»[2].

وعن صهيب ﷺ عن النَّبي ﷺ قال: «**إذا دَخَل أهلُ الجنَّةِ الجنَّةَ، قال: يقول الله تبارك وتعالىٰ: تريدون شيئًا أزيدكم؟ فيقولون: ألم تبيِّض وجوهَنا؟ ألم تدخلنا الجنَّة وتُنجِّنا مِن النَّار؟ قال: فيكشفُ الحجاب، فما أُعطوا شيئًا أحبَّ إليهم مِن النَّظر إلىٰ ربِّهم ﷻ**، ثمَّ تلا هذه الآية: ﴿لِّلَّذِينَ أَحْسَنُوا۟ ٱلْحُسْنَىٰ وَزِيَادَةٌ﴾ [يونس: ٢٦]»[3].

---

(١) أخرجه البخاري في (ك: تفسير القرآن، باب قوله: ﴿وَمِن دُونِهِمَا جَنَّتَانِ﴾، رقم: ٤٨٧٨)، ومسلم في (ك: الإيمان، باب: إثبات رؤية المؤمنين في الآخرة ربهم ﷻ، رقم: ٢٩٦).

(٢) أخرجه البخاري في (ك: تفسير القرآن، باب: قول الله تعالىٰ: ﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ ﴿٢٢﴾ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾، رقم: ٧٤٣٤)، ومسلم في (ك: المساجد ومواضع الصلاة، باب فضل صلاتي الصبح والعصر، والمحافظة عليهما، رقم: ٦٣٣).

(٣) أخرجه مسلم في (ك: الإيمان، باب: إثبات رؤية المؤمنين في الآخرة ربهم، رقم: ٢٩٧).

المَطلب الثَّاني
سَوْق المعارضاتِ الفكريَّةِ المُعاصرةِ
لأحاديثِ رؤيةِ الله تعالى في الجنَّة

حاصِلُ ما ساقَه المخالفون لأهلِ السُّنةِ علىٰ نصوصِ الرؤيَّةِ مِن معارضاتٍ عقليَّةٍ، يمكننا إجماله في مَقامَين:

الأوَّل: مُعارضات مُورَدةٌ علىٰ أصل الرُّؤية.

الثَّاني: مُعارضات سِيقت علىٰ بعضِ الألفاظِ الواردةِ في أحاديثِ الرُّؤية، تستلحقُ ردَّ الحديثِ كلِّه.

فأمَّا المَقام الأوَّل: فمِمَّا أُورِد علىٰ أصلِ الرُّؤية: دعواهم أنَّ ما تضمَّنته تلك الأحاديث مُصادِمٌ للدَّلائلِ العقليَّة والنَّقليةِ:

أمَّا العقليَّة: فادَّعوا أنَّ البَصر لا يُدرِك إلَّا الألوانَ والأشكال، والله تعالىٰ ذاتٌ غير ماديَّة، فمِن المستحيل إذن أن يَقع عليه بَصرٌ سبحانه، والقول به هدْمٌ للتَّنزيه، وتَشبيهٌ لذاتِ الله؛ ذلك أنَّ الرُّؤية لا تحصل إلَّا بانطباعِ صورة المَرئيِّ في الحَدقة، ومِن شرطِ ذلك انحصارُ المَرئيِّ في جِهةٍ معيَّنةٍ مِن المكان، حتَّىٰ يمكن اتِّجاه الحَدقة إليه، وهذا شأن الأجسام، والله تعالىٰ ليس بجسمٍ، ولا تحدُّه جِهةٌ من الجِهات، ولو جاز أن يُرَىٰ في الآخرةِ لجازت رؤيتُه الآنَ، فشروط الرُّؤيةِ لا تَتغيَّر في الدُّنيا والآخرة[1].

(١) انظر مجمل شبهات المعتزلة لنفي الرؤية في «الأصول الخمسة» للقاضي عبد الجبار (ص/ ٧٤).

وأمَّا الدَّلائل النَّقلية: فاستدلَّ نُفاة أحاديث الرُّؤية ببعض الأدلَّة القرآنيَّة، زعموا تأكيدَها لما دلَّ عليه نظرهم العقليُّ، مِن أشهرِها:

قول الله تعالىٰ: ﴿لَّا تُدْرِكُهُ ٱلْأَبْصَٰرُ وَهُوَ يُدْرِكُ ٱلْأَبْصَٰرَ ۖ وَهُوَ ٱللَّطِيفُ ٱلْخَبِيرُ﴾ [الأنعام: ١٠٣]، والمعنىٰ عندهم: لا تراه الأبصار.

وقول الله تعالىٰ لموسىٰ عليه السلام بعد طلبِه النَّظرَ إليه: ﴿لَن تَرَىٰنِى﴾ [الأعراف: ١٤٣]، و(لن) تفيد التَّأبيد.

وفي تقرير هاتين المُعارَضين لتلكم الأحاديث، يقول (جعفر السُّبحاني):

«ما قيمة روايةٍ تخالف الذِّكرَ الحكيم؟! .. وتخالف أيضًا العقل الصَّريح الَّذي به عرفنا الله سبحانه، والَّذي يحكم بامتناع رؤيتِه، لاستلزامها كونه جسمًا أو جسمانيًّا، مُحاطًا، واقعًا في جِهةٍ ومكان، تعالىٰ عن ذلك علُوًّا كبيرًا»(١).

وعلىٰ هذا أطلقَ سَمِيٌّ له في مِلَّة الرَّفضِ(٢) دعوىٰ عريضةً علىٰ أهل السُّنة، يتَّهِمهم فيها بتوليةِ ظهورِهم عن الآيات النَّافية للرُّؤية، وانجرارِهم وراءَ سرابِ أحاديثِ «الصَّحيحين»، كما تراها في قول (صادق النَّجمي):

«إنَّ مُستند علماء أهل السُّنة في إثبات الرُّؤية هو الأحاديث الَّتي رواها البخاريُّ ومسلم في كتابيهما، وأخرجها أرباب الكُتب المعتبرة عند أهل السُّنة، وبالتَّالي إنَّ هذه الأحاديث هي الَّتي صدَّتهم ومنعتهم عن التَّدبُّر والتَّفكُّر في آيات القرآن المجيد»(٣).

---

(١) «الحديث النَّبوي بين الرواية والدراية» (ص/٢٤٣).

(٢) ذهبت الشيعة الإماميَّة إلىٰ نفي الرُّؤية مجاراةً للمعتزلة، وجاءت رواياتٌ عديدة ذكرها ابن بابويه في كتابه «التوحيد»، وجمع أكثرها صاحب «بحار الأنوار»: تنفي ما جاءت به النُّصوص من رؤية المؤمنين لربهم في الآخرة، حتَّىٰ جعل الحرُّ العامليُّ في كتابه «الفصول المهمَّة في أصول الأئمَّة» (ص/١٢) نفيَ الرُّؤية مِن أصول الأئمَّة الاثني عشر الَّتي يكفُر من قال بخلافها.

ونفيُ الاثنا عشريَّة لرؤية المؤمنين ربَّهم في الآخرة هو خروج عن مذهب أهل البيت أنفسِهم! فقد اعترفت بعض رواياتهم بذلك، منها ما رواه ابن بابويه القمِّي: عن أبي بصير، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: قلتُ له: أخبرني عن الله عز وجل هل يراه المؤمنون يوم القيامة؟ قال: نعم»، انظر «مختصر التحفة الاثني عشرية» (ص/٩٧)، و«أصول مذهب الشيعة الإمامية الإثني عشرية» (٢/ ٥٥١-٥٥٢).

(٣) «أضواء علىٰ الصَّحيحين» (ص/١٤٣).

ومِن قِحة ما تقحَّمه الإماميَّة في خصومتِهم مع أهل السُّنة، أن احتجُّوا عليهم في بطلانِ أحاديث الرُّؤية بكلامِ أمِّهم عائشة ﵂ وهم يطعنونَ فيها! فزعموا استدلالَها علىٰ نفيِ رؤيةِ النَّبي ﷺ لربِّه بقوله سبحانه: ﴿لَّا تُدْرِكُهُ ٱلْأَبْصَٰرُ﴾، وهو نفس ما استدلُّوا به علىٰ نفيِ عمومِ الرُّؤية أيضًا، حيث سُألِت: «يا أُمَتاه؛ هل رأىٰ محمَّد ﷺ ربَّه؟ فكان مِمَّا قالته: . . مَن حَدَّثك أنَّ محمَّدًا ﷺ رأىٰ ربَّه فقد كَذب، ثمَّ قرأت: ﴿لَّا تُدْرِكُهُ ٱلْأَبْصَٰرُ وَهُوَ يُدْرِكُ ٱلْأَبْصَٰرَ﴾»[(١)].

فأمُّ المؤمنين عائشة إذ أنكرت هذا القولَ في رؤيةِ محمَّد ﷺ ربَّه ليلة المعراج، تمسَّكت في نصرةِ مَذهبِها بهذه الآية، فلو لم تكن هذه الآية مفيدةً للعمومِ بالنِّسبة إلىٰ كلِّ الأشخاصِ وكلِّ الأحوالِ لما تمَّ ذلك الاستدلال عندها.

وفي تقرير هذه الشُّبهة يقول (هاشم معروف): «هذه الرِّواية تَتنافىٰ مع الرِّوايات الَّتي تنصُّ علىٰ أنَّه يُرىٰ كما يُرىٰ القمر ليلة تمامِه، . . ولا بدَّ من تكذيب إحدىٰ الطَّائفتين، ولا شكَّ أنَّ رواية السَّيدة عائشة تتَّفق مع الكتاب، ويؤيِّدها العقل، فهي أولىٰ بالقَبول والاعتبار»[(٢)].

وأمَّا المَقام الثَّاني مِن المعارضات المستنكرةِ لبعضِ ألفاظِ أحاديث الرُّؤية، فأهمُّهما اثنتان، تتلخَّصان في الآتي:

الأولىٰ: ادَّعىٰ فيها (حسن السَّقاف) بأنَّ حديث أبي موسىٰ الأشعريِّ في الرُّؤية: «**جنَّتَان مِن فضَّة، آنيتهما وما فيهما** . .»، مُعارَضٌ بمِا ورَد عن النَّبي ﷺ في وصفِ الجنَّة أنَّها «**لبِنة من ذهبٍ، ولبِنة من فضَّة**»[(٣)]، فليست ذهبًا خالصًا،

---

(١) أخرجه البخاري هكذا مختصرًا في (ك: تفسير القرآن، باب: قوله: ﴿وَسَبِّحْ بِحَمْدِ رَبِّكَ قَبْلَ طُلُوعِ ٱلشَّمْسِ وَقَبْلَ ٱلْغُرُوبِ﴾، رقم: ٤٨٥٥)، وأخرجه مسلم في (ك: الإيمان، باب: معنىٰ قول الله ﷻ: ﴿وَلَقَدْ رَءَاهُ نَزْلَةً أُخْرَىٰ﴾، وهل رأىٰ النبي ﷺ ربه ليلة الإسراء، رقم: ٢٨٧).

(٢) «دراسات في الكافي وصحيح البخاري» لهاشم معروف (ص/٢٠٨).

(٣) أخرجه الترمذي في «جامعه» (ك: صفة الجنة، باب: باب ما جاء في صفة الجنة ونعيمها، رقم: ٢٥٢٦)، وأحمد في «المسند» (رقم: ٨٧٤٧)، وصحَّحه ابن حبان في «صحيحه» (باب: وصف الجنة وأهلها، ذكر الإخبار عن وصف بناء الجنة التي أعدها الله ﷻ لأوليائه وأهل طاعته، رقم: ٧٣٨٧)، وأشار إليه مخرِّجو «مسند الإمام أحمد» (١٣/ ٤١٠) بالصَّحة لشواهده.

أو فضَّةً خالصةً، كما في حديث أبي موسىٰ، ولذا قال هذا السَّقاف: «والجمع بينهما مُتكلَّف، لا ينتظِم مع عِلمنا به»[1].

الثَّانية: ادَّعىٰ فيها نفسُ (السَّقاف) بأنَّ ما في حديث أبي موسىٰ مِن قوله ﷺ: «.. **وما بَين القومِ وبين أن ينظروا إلىٰ ربِّهم إلَّا رداء الكِبْر علىٰ وجهِه في جنَّة عَدن**»: دالٌّ علىٰ خلافِ مقصودِ أهلِ السُّنة، إذ فيه أنَّ الرِّداءَ حاجبٌ عن الرُّؤية، فيقول: «.. فالحديث ليس فيه إثبات رؤية النَّاس لربِّهم، والله مُنزَّه عن الحلول في جنَّة عَدن، وهذا الحديث غريب الإسناد، باطل المتن، والله المستعان»[2].

---

(١) «مسألة الرؤيا» لحسن السقاف (ص/٢٨).

(٢) «مسألة الرؤيا» لحسن السقاف (ص/٢٩).

المَطلب الثَّالث
دَفعُ دعوى المعارضاتِ الفكريَّةِ المعاصرةِ عن أحاديثِ رؤيةِ الله تعالى في الجنَّة

تمهيد:

قبل الشُّروعِ في دحضِ شُبهات المعاصرين في أحاديث الرُّؤية، ننبِّه إلىٰ أنَّ هذا المبحث مِن أجلِّ مسائلِ أصولِ الدِّين وأجلاها أدلَّةً، وأنصعها بيانًا في مدوَّنات عقائد أهل السُّنة؛ كيف ورؤية الله ﷻ هي الغاية الَّتي شَمَّر إليها المُشمِّرون، وتنافس فيها المتنافسون، وحُرمها الَّذين هم عن ربِّهم مَحجوبون، وعن بابِه مَطرودون!

ولقد دلَّ أكثر من دليلٍ من الكتاب والسُّنة والعقل علىٰ إثباتِ رؤية المؤمنين لربِّهم ﷻ في الجنَّة.

فمِن الكِتاب: قوله تعالىٰ: ﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ ۝٢٢ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾ [القيامة: ٢٢-٢٣].

وهذه مِن أظهر الآيات علىٰ إثبات الرُّؤية من عدَّة أوجُهٍ، منها:

أ- أنَّ الله أضاف النَّظر إلىٰ الوجه الَّذي هو محلُّ البصر.

ب- تعدِّي (النَّظر) في الآية بأداة الجرِّ (إلىٰ)، وهي في لسانِ العربِ

صريحة في نظر العَينِ فقط، دون ما سوىٰ ذلك مِن المعاني المُحتمَلة[1].

ج- خلوُّ الكلام مِن قرينةٍ تدلُّ علىٰ خلاف الحقيقة، وتصرُّف اللَّفظ عن معناه الحقيقيِّ المُتبادَر[2].

وكذا في قوله تعالىٰ: ﴿لِّلَّذِينَ أَحْسَنُوا الْحُسْنَىٰ وَزِيَادَةٌ﴾ [يونس: ٢٦]: فالحُسنىٰ فيها الجَنَّة، والزِّيادة بعدها النَّظر إلىٰ وجه الله الكريم؛ بذا فسَّرَها نبيُّنا ﷺ[3]، ثمَّ الصَّحابة ﷺ مِن بعده[4].

وكذا قوله تعالىٰ: ﴿كَلَّا إِنَّهُمْ عَن رَّبِّهِمْ يَوْمَئِذٍ لَّمَحْجُوبُونَ﴾ [المطففين: ١٥]: وفيها يقول الشَّافعي: «لمَّا حَجَب الله قومًا بالسُّخط، دلَّ علىٰ أنَّ قومًا يرونه بالرِّضا»[5].

أمَّا دلالة العقل علىٰ جوازِ الرُّؤية:

فإنَّ كلَّ ذاتٍ مَوجودةٍ يجوز في الأصلِ رؤيتها، ووجود الله تعالىٰ هو أكمل وجود، فجائز رؤيته سبحانه.

يقول الأشعريُّ: «ممَّا يدلُّ علىٰ رؤيةِ الله تعالىٰ بالأبصار: أنَّه ليس مَوجود إلَّا وجائزٌ أن يُرِينَاه الله ﷻ، وإنمَّا لا يجوز أن يُرىٰ المَعدوم، فلمَّا كان الله ﷻ موجودًا مُثبَتًا، كان غير مستحيل أن يُرينا نفسَه ﷻ»[6].

يُوضِّح ذلك:

أنَّ تَعذُّر الرُّؤيةِ يكون إمَّا: لخفاءِ المَرئي عن نظر الرَّائي، أو لضعفٍ وآفةٍ في الرَّائي.

---

(١) انظر «تصحيح الفصيح» لابن المرزبان (ص/ ١٥٤)، و«شرح المفصَّل للزمخشري» لابن يعيش (٤/ ٤٦٤).

(٢) انظر «الإبانة» للأشعري (ص/ ٤٠)، و«التَّوحيد» لأبي منصور الماتريدي (ص/ ٨٤).

(٣) كما مرَّ في حديث صهيب في «صحيح مسلم» أوَّل هذا المبحث.

(٤) انظر «جامع البيان» (١٢/ ١٦٥) فما بعده.

(٥) «معرفة السنن والآثار» للبيهقي (١/ ١٩١).

(٦) «الإبانة» (ص/ ٥١).

فالله تعالىٰ ليس به خفاء، وإنَّما تَعذَّرت رؤيته في الدُّنيا لضعفِ القوَّة الباصرةِ للمخلوق أن تتحمَّل رؤيةَ بارِيها ﷻ، كما جرىٰ لموسىٰ ﵇ حين تجلَّىٰ ربُّه للجَبل حتَّىٰ ﴿جَعَلَهُۥ دَكًّا وَخَرَّ مُوسَىٰ صَعِقًا﴾ [الأعراف: ١٤٣].

ففي هذا إبطالٌ لقولِ من ادَّعىٰ أنَّه لو جازَ أن يُرىٰ في الآخرة لجازت رؤيته في الدُّنيا، فإنَّما «الدُّنيا دار فناء، ولا يجوز أن يُرىٰ الباقي في الدَّار الفانية، ولو رأوه في الدُّنيا، لكان الإيمان به ضرورةً، والجملة أنَّ الله تعالىٰ أخبر أنَّها تكون في الآخرة، ولم يخبر أنَّها تكون في الدُّنيا، فوَجَب الانتهاءُ إلىٰ ما أخبرَ الله تعالىٰ به»[1].

وبهذا تتعاضد أدلَّة القرآن والعقل مع السُّنةِ النَّبويَّة لإثباتِ عقيدة الرُّؤية لله تعالىٰ في الجنَّة، لا كما افتراه (النَّجمي) علىٰ أهل السُّنة من أنَّهم لم يسُوغوها إلَّا مِن مصدرٍ واحد، وأنَّها عقيدة لم تَرِد إلَّا بأخبار آحاد!

وليس الأمر كذلك، فإنَّه مع ما قد علِمنا من أدلَّة الكتاب والعقل عليها، فإنَّ ما وَرد في هذا الباب مِن المتواتر المَعنويُّ القطعيِّ، فقد رُويت عنه ﷺ بعباراتٍ متنوعةٍ، مِن وجوه كثيرةٍ، يمتنع بمثلها في العادة التَّواطؤ علىٰ الكذبِ.

فعن يحيىٰ بن معين قال: «عندي سبعة عشرَ حديثًا في الرُّؤية، كلُّها صِحاح»[2].

وجمعَ الدَّارقطني طُرقَ الأحاديث الواردةِ في رؤية الله تعالىٰ في الآخرة[3]، فزادت علىٰ العشرين، ثمَّ تَتبَّعها ابن القيِّم[4]، فبلغت الثَّلاثين، يقول ابن حجر: «وأكثرُ أسانيدها جِياد»[5].

---

(١) «التعرف لمذهب أهل التصوف» للكلاباذي (ص/٤٣).

(٢) «العواصم والقواصم» لابن الوزير اليماني (٥/١٩٣).

(٣) في جزئه المَطبوع «رؤية الله».

(٤) في كتابه «حادي الأرواح» (ص/٢٩٦-٢٩٧).

(٥) «فتح الباري» لابن حجر (١٣/٤٣٤).

وفي تقريرِ هذه الحقيقة المتواترة يقول أبو الحسن الأشعري: «.. وخالفوا -يعني المعتزلة- رواياتِ الصَّحابة ﷺ عن نبي الله ﷺ في رؤية الله ﷻ بالأبصار، وقد جاءت في ذلك الرِّوايات مِن الجِهاتِ المختلفات، وتواترت بها الآثار، وتتابعت بها الأخبار»[1].

ويقول أبو بكر الكَلاباذي (ت٣٨٠هـ): «الأخبار في هذا مشهورةٌ متواترةٌ، وَجب القولُ به، والإيمان والتَّصديق له»[2].

وممَّن جهر بتواتر أحاديث الرُّؤيةِ غيرُ مَن سَبق جَمٌّ غفيرٌ مِن أئمَّة الإسلامِ، منهم: أبو محمَّد ابن حزم[3]، وابن عطيَّة[4]، وابن قيِّم الجوزيَّة[5]، وأبو الفداء ابن كثير[6]، وأبو العبَّاس القرطبي[7]، وابن أبي العزِّ الحنفي[8]، وابن حجر العسقلاني[9]، وغيرُ هؤلاء كثير.

ولذلك قال ابن تيميَّة:

«وأهل العلمِ بالحديثِ يعلَمون أحاديثَ الرُّؤية متواترةً، أعظمَ مِن تواترِ كثيرٍ ممَّا يظنُّونه متواترًا، وقد احتجَّ أصحابُ الصَّحيح منها أكثرَ ممَّا خرَّجوه في الشُّفعة، والطَّلاق، والفرائض، وسجود السَّهو، ومناقبِ عثمان وعليٍّ، وتحريم المرأة علىٰ عمَّتِها وخالتِها، والمسحِ علىٰ الخفين، والإجماعِ، وخبرِ الواحدِ، والقياسِ، وغيرِ ذلك مِن الأبواب الَّذين يقولون إنَّ أحاديثها متواترة؛ فأحاديث

---

(١) «الإبانة عن أصول الديانة» (ص/١٤).
(٢) «التعرُّف لمذهبِ أهل التَّصوف» للكلاباذي (ص/٤٢).
(٣) «الفِصل في الملل والنحل» (٣/٣).
(٤) «المحرر الوجيز» (٢/١٣١).
(٥) «حادي الأرواح» (ص/٢٩٦).
(٦) «تفسير القرآن العظيم» (٣/٣٠٩).
(٧) «المُفهم لما أشكل من تلخيص كتاب مسلم» (٣/٢١).
(٨) «شرح العقيدة الطحاوية» (١/٢١٥).
(٩) «فتح الباري» (٨/٣٠٢).

الرُّؤية أعظم مِن حديث كلِّ نوعٍ مِن هذه الأنواع، وفي الصِّحاح منها أكثر ممَّا فيها مِن هذه الأنواع»[1].

فعلىٰ ما تَضمَّنته هذه المُتواتراتِ مِن وجوب الإيمان برؤية المؤمنين لربِّهم ﷻ يومَ القيامة، انعقد إجماع الصَّدر الأوَّل من هذه الأمَّة.

يقول عثمان الدَّارمي (ت٢٨٠هـ) بعد إيرادِه ما في هذا العقدِ مِن دلائل نقليَّة:

«هذه الأحاديث كلُّها وأكثرُ منها قد رُويت في الرُّؤية، علىٰ تصديقها والإيمان بها أدركنا أهلَ الفقهِ والبَصر مِن مشايخنا، ولم يَزل المسلمون قديمًا وحديثًا يَروُونها ويؤمنون بها، لا يستنكرونها ولا يُنكِرونها، ومَن أنكرها مِن أهلِ الزَّيغ نَسبوه إلىٰ الضَّلال . . فإذا اجتمع الكتاب، وقول الرَّسول، وإجماع الأمَّة: لم يبقَ لمتأوِّلٍ عندها تأوُّل، إلَّا لمكابرٍ أو جاحدٍ»[2].

وبعد أن أوردَ البيهقيُّ (ت٤٥٨هـ) جملةَ أحاديث الباب، عَقَّب ببيانِ اتِّفاقِ السَّلف علىٰ ما تضَمَّنته، وأنَّ الخلافَ فيها لم يوجد بينهم أبدًا، إذْ لو وُجِد لنُقل إلينا كما نُقل في مسائل هي أدنىٰ شأنًا مِن مسألتنا هذه، فتراه يقول:

«رُوِّينا في إثبات الرُّؤية عن: أبي بكر الصديق ﷺ، وحذيفة بن اليمان، وعبد الله بن مسعود، وعبد الله بن عبَّاس، وأبي موسىٰ، وغيرهم ﷺ، ولم يُرو عن أحدٍ منهم نفيُها، ولو كانوا فيه مختلفين لنُقل اختلافُهم إلينا.

وكما أنَّهم لمَّا اختلفوا في الحلال والحرام والشَّرائع والأحكام: نُقل اختلافهم في ذلك إلينا، وكما أنَّهم لمَّا اختلفوا في رؤيتِه بالأبصارِ في الدُّنيا: نُقل اختلافهم في ذلك إلينا، فلمَّا نُقلت رؤية الله بالأبصار عنهم في الآخرة، ولم ينُقَل عنهم في ذلك اختلاف -يعني في الآخرة- كما نُقِل عنهم فيها اختلاف في

(١) «درء تعارض العقل والنقل» (٧/ ٣٠).

(٢) «الرد علىٰ الجهمية» للدارمي (ص/ ١٢٢).

الدُّنيا: علِمنا أنَّهم كانوا علىٰ القولِ برؤيةِ الله بالأبصارِ في الآخرةِ مُتَّفِقين مُجتمِعين»[1].

ولا ريبَ أنَّ ما نَقَله البيهقيُّ وغيره[2] مِن إجماعٍ علىٰ هذه المسألة، هو القولُ الَّذي لا يجوز العدول عنه، لصراحةِ ما أورده في ذلك من أدلَّة، فكان الواحد مِن أولاءِ الأئمَّةِ لصراحةِ النُّصوص في هذه المسألةِ، وتظافر الأدلَّة علىٰ ذات المعنىٰ: **لا يرتاب في تضليلِ كلِّ مَن ينكر الرُّؤية، وإلحاقِه علىٰ الفورِ بالجهميَّة**[3].

فأمَّا دعاوي المخالفين فيما أورَدُوه في المقام الأوَّل مِن المعارضات العقليَّة علىٰ أصلِ الرُّؤية: في زعمِهم أنَّ كلَّ ما يكون مَرئيًا فلا بدَّ وأن تنطبع صورته ومثاله في العَين، والله تعالىٰ يتنزه عن الصُّورة والمثال، وأنَّ كلَّ ما كان مرئيًّا فلا بدَّ له من لَون وشكل، والله تعالىٰ منزَّه عن ذلك، فوَجَب ألَّا يُرىٰ.

فجوابه أن يُقال: إنَّ كون الرُّؤية بالانطباعِ، ومنعِ كونِ المرئيِّ ذا لونٍ وشكلٍ: هو مِن لوازم المَرئيِّ المخلوقِ المُشاهَد في الدُّنيا، أمَّا رؤية الخالقِ في الدَّار الآخرة، فليست هي كرؤية المخلوق قطعًا، وبِما أنَّ المختلفات في الماهيَّة لا تستوي لوازمها، فليست تجِب تلك اللَّوازم المُدَّعاة في حقِّ الله تعالىٰ.

وكذا دَعواهم أنَّ المَرئيَّ لا بدَّ وأن تنطبع صورتُه ومثالُه في العين، وأنَّه لا بدَّ وأن يكون ذا لونٍ وشكلٍ: هو مَبنيٌّ علىٰ أنَّ هذه الأشياء المشاهَدة المُحسَّة لا تُرىٰ إلَّا كذلك، وقِياسُ رؤيةِ الخالق سبحانه عليها في الآخرةِ مِن أبطلِ الأقيسةِ قطعًا، فإنَّ الله تعالىٰ ليس كمثله شيء[4]، «ولا تُقاس شئون البَشر في

---

(١) «الاعتقاد» للبيهقي (ص/ ١٣٠).

(٢) نقل الإجماع أيضا: أبو الحسن الشعري في «رسالة إلىٰ أهل الثغر» (ص/ ١٣٤)، وابن القيم في «حادي الأرواح» (ص/ ٣٤٢)، ونقل قبله أقوال جمع غفير من علماء السَّلف من الصحابة ومن بعدهم في إثبات الرؤية.

(٣) كما ثبت ذلك عن وكيع بن الجراح، انظر «السنة» لعبد الله بن أحمد (١/ ٢٣١)، و«الصفات» للدارقطني (ص/ ٤١).

(٤) «رؤية الله تعالىٰ وتحقيق الكلام فيها» (ص/ ٧١-٧٢).

الآخرة علىٰ شئونِهم في الدُّنيا؛ لأنَّ لذلك العالمِ سُنَنًا ونواميسَ، تخالف سُنَنَ هذا العالَم ونواميسَه»[1].

فيبقىٰ أنَّ الرُّؤية الَّتي يُهيِّؤها الله تبارك وتعالىٰ لعباده المؤمنين في الجنَّة، هي مِن الأمورِ الغيبيَّة الَّتي نقطع فيها الطَّمعَ عن إدراكِ حقيقَتها وكيفيَّتها علىٰ وجهِ الإحاطة واليقين، وذلك يدلُّ علىٰ مذهبِ السَّلف، الَّذي عُبِّر عنه بأوْجَزِ عبارةٍ اتَّفق عليها جميعُهم، في قولهم: «رؤيةٌ بلا كيف»، فهي خاليةٌ «عن الشَّرائطِ والكيفيَّاتِ المُعتبرةِ في رؤيةِ الأجسامِ والأغراضِ»[2].

وأمَّا قولهم: بأنَّ إثباتَ الرُّؤية يستلزم إثباتَ الجِهة لله تعالىٰ والتَّحيُّز له، وأنَّه مُنَزَّه عن ذلك. . إلخ، فجوابه:

أنَّ لفظ (الجِهة) مِن الألفاظ المُجملَة الَّتي لم يَرِد نفيُها ولا إثباتُها في الشَّرع، فتأخذ حكمَ مَثيلاتها مِن استفسارِ قائلِها عن مُرادِه منها، فإنْ أرادَ حَقًّا قُبِل، وإن أراد باطلًا رُدَّ، وإن احتملَ حقًّا وباطلًا: لم يُقبَل مُطلقًا، ولم يُرَدَّ جميعُ معناه، بل يُتَوَقَّف في اللَّفظِ، ويُفسَّر المعنىٰ.

فيُقال هنا لمِن نَفىٰ ما سَّماه بالجِهة:

«أتريد بالجهةِ أنَّها شيءٌ مَوجود مخلوق؟ فالله ليس داخلًا في المخلوقات؛

أم تريد بالجهة ما وراء العَالَم؟ فلا ريب أن الله فوق العالَم، بائنٌ مِن المخلوقات.

وكذلك يُقال لمِن قال: إنَّ الله في جِهة:

أتريد بذلك أنَّ الله فوق العالِم؟ أو تريد به أنَّ الله داخلٌ في شيءٍ مِن المخلوقات؟!

فإن أردتَ الأوَّل فهو حقٌّ، وإن أردتَ الثَّاني فهو باطل، ولا معنىٰ (الجِهة)

---

(١) «تفسير المنار» (٩/ ١٣٥).

(٢) «جلاء العينين» لخير الدين الآلوسي (ص/ ٤٧٤)، وانظر «تفسير المنار» (٩/ ١٥٤).

يُسعفُكَ علىٰ ذلك، لأنَّ الجِهة ليست أمرًا وجوديًا، بل أمرٌ اعتِباريٌّ، ولا شكَّ أنَّ الجهات لا نهاية لها، وما لا يوجد فيما لا نهاية له فليس بمَوجود»[١].

وكذلك نقول في لفظ «التَّحيُّز»:

إن أريدَ به أنَّ الله تحُوزُه المخلوقات: فالله أعظم وأكبر، بل قد وَسِع كرسيُّه السَّموات والأرض .. وإنِ أريدَ به أنَّه مُنحازٌ عن المخلوقات، أي مُبايِنٌ لها، مُنفصل عنها، ليس حالًّا فيها: فهو سبحانه كما قال أئمَّة السُّنة: فوقَ سمواته علىٰ عرشه، بائنٌ مِن خلقه[٢].

وكذا إذا قيل: أنَّه في جِهة بذلك الاعتبار الَّذي قُرِّر هنا قريبًا، فهو صحيح، ومعناه: أنَّه فوق العالم حيث انتَهت المخلوقات، فهو بذا فوق الجميع، عالٍ عليهم.

والحاصل: أنَّ هذه اللَّوازم السَّالف إيرادها مِن قِبل المُعترضين، من لفظ الجِهة والمُقابلة ونحوها: ليست ممتنعةً عند أهلِ السُّنة؛ فإذا كانت (المُقابلة) لازمةً للرُّؤية فهي حَقٌّ، وما كان حقًّا وصوابًا، فلازمه كذلك[٣].

وأمَّا استدلال المعترض علىٰ نفيِ أحاديث الرُّؤية بآية: ﴿لَّا تُدْرِكُهُ ٱلْأَبْصَـٰرُ وَهُوَ يُدْرِكُ ٱلْأَبْصَـٰرَ ۖ وَهُوَ ٱللَّطِيفُ ٱلْخَبِيرُ﴾:

فالاستدلال بهذا منه عجيب، لأنَّه لو تَأمَّله بتجرُّد، لوَجده عليه لا له! بكِلَا قَوْلي الصَّحابة في تفسيرِها.

فأوَّل قَوْلَيهم في ذلك: أنَّ الإدراكَ في الآية بمعنىٰ الرُّؤية، وحَملوا الآيَةَ علىٰ نفيِ الرُّؤية في الدُّنيا بخصوصِها، لقوله ﷺ: «**إنَّكم لنْ تَرَوا ربَّكم حتَّىٰ**

---

(١) «شرح الطحاوية» لابن أبي العز (١/٢٦٧) بتصرف يسير.

(٢) «التَّدمرية» (ص/٦٦-٦٧).

(٣) وما مرَّ من تفصيلٍ في هذا الجواب، يقول عنه ابن تيميَّة: «ممَّا خاطبتُ به غيرَ واحدٍ مِن الشِّيعة والمعتزلةِ، فنفعه الله به، وانكشفَ بسببِ هذا التَّفصيل ما وقع في هذا المقامِ مِن الاشتباهِ والتَّعطيل»، «منهاج السنة» (٢/٣٤٩).

تموتوا»[١]، فهذا هو مُراد عائشة ﵂ حينَ استدلالِها بالآيةِ علىٰ نَفيِ رؤيةِ النَّبي ﷺ ربَّه ليلةَ المعراجِ، غايةُ ما في ذلك أنَّها فهِمت مِن الآيةِ عدمَ قدرةِ أبصارِنا علىٰ رؤيتِه سبحانه في الدُّنيا، ولم يُنقَل عن أحدٍ من الصَّحابة ﷺ مِن طريقٍ صحيحٍ ولا ضعيفٍ أنَّه أراد بذلك نفيَ الرُّؤية في الآخرة[٢].

وبهذا ينتفي التَّعارض المُتوهَّم بين تلك الآيةِ علىٰ قولِ عائشة ومَن وافقها[٣]، وباقي الآياتِ الصَّريحةِ علىٰ ثبوتِ الرُّؤية في الآخرة.

وثاني القَوْلين في الآية: أنَّ الإدراكَ فيها هو بمعنىٰ إحاطةِ الرَّائي بربِّه ﷻ، وهذا ما جَرت عليه أقوال جلَّةٍ مِن الصَّحابة والأئمَّة بعدهم، تراه -مثلًا- في تفسيرِ ابن عبَّاس ﷺ للآية: «لا يحيطُ بَصرُ أحدٍ بالملِكِ»، وقولِ عطيَّة العوفي: «ينظرون إلىٰ الله، ولا تحيط أبصارهم به مِن عظمتِه، وبصرُه يحيط بهم»[٤].

وقد قرَّر ابن تيميَّة وجهَ الاستدلال من الآيةِ علىٰ مسألةِ الرُّؤية أحسنَ تقريرٍ وألطفَه في قوله:

«أنا ألتزمُ أنَّه لا يَحتجُّ مُبطِلٌ بآيةٍ أو حديثٍ صحيحٍ علىٰ باطلِه، إلَّا وفي ذلك الدَّليل ما يدلُّ علىٰ نقيضِ قولِه! فمنها هذه الآية، وهي علىٰ جواز الرُّؤية أدلُّ منها علىٰ امتناعها، فإنَّ الله سبحانه إنَّما ذكرها في سياقِ التَّمدح، ومَعلوم أنَّ المدحَ إنَّما يكون بالأوصافِ الثُّبوتية، وأمَّا العَدم المحض فليس بكمالٍ ولا يُمدح به.

---

(١) أخرجه النسائي في «السنن الكبرىٰ» (ك: النعوت، باب: المعاقاة والعقوبة، رقم: ٧٧١٦)، وابن ماجه في «السنن» (ك: الفتن، باب: فتنة الدجال، وخروج عيسىٰ ابن مريم، وخروج يأجوج، ومأجوج، رقم: ٤٠٧٧)، وصحَّحه الضِّياء المقدسي في «المختارة» (٨/ ٢٦٤)، والألباني في «صحيح الجامع» (٤٠٧٦).

(٢) «معارج القبول» للحَكمي (١/ ٣٦١)؛، فلا وجهَ لنصبِ الخلاف بين الصَّحابة ﷺ في ذلك كما أراد أن يوهمه (هاشم معروف)!

(٣) وهذا مذهب إسماعيل ابن عليَّة، وهشام بن عبيد الله الرازي، ونعيم بن حمَّاد، انظر «شرح اصول اعتقاد أهل السنة» للالكائي (٣/ ٥٧٧)، وبه أخذ أحمد بن حنبل في «ردِّه علىٰ الجهمية» (ص/ ٧٨)، وعثمان الدرامي في «نقض المريسي» (٢/ ٧٣٨)، وأبو الحسين الملطي في «التنبيه والرد» (ص/ ٦٠).

(٤) انظر القولين في «جامع البيان» للطبري (٩/ ٤٥٧-٤٥٩).

وإنَّما يُمدح الرَّب -تبارك وتعالىٰ- بالعدمِ إذا تضمَّن أمرًا وجوديًا، كتمدُّحه بنفيِ السِّنة والنَّوم، المتضمِّن كمالَ القيوميَّة، ونفيِ الموت المتضمِّنِ كمال الحياة، ونفيِ اللُّغوبِ والإعياء المتضمِّن كمال القدرة، ونفيِ الشَّريك والصَّاحبة والولد والظَّهير المتضمِّن كمالَ ربوبيَّتِهِ وإلهيَّته وقهرِه، ونفيِ الأكلِ والشُّرب المتضمِّن كمالَ الصَّمدية وغناه، . .

ولهذا لم يتمدَّح بعدمٍ محضٍ لا يتضمَّن أمرًا ثبوتيًا، فإنَّ المعدوم يشارك الموصوف في ذلك العَدم، ولا يوصف الكاملِ بأمرٍ يشترك هو والمعدوم فيه.

فلو كان المُرادُ بقوله: ﴿لَّا تُدْرِكُهُ ٱلْأَبْصَـٰرُ﴾ أنَّه لا يُرىٰ بحالٍ: لم يكُن في ذلك مَدحٌ ولا كمال، لمشاركة المَعدوم له في ذلك، فإنَّ العَدم الصِّرف لا يُرىٰ ولا تدركه الأبصار! والرَّب ﷻ يَتعالىٰ أن يُمدَح بما يشاركه فيه العَدم المَحض.

فإذن المعنىٰ: أنَّه يُرَىٰ ولا يُدرك ولا يُحاط به . .»[1].

فالآية علىٰ هذا دالَّة علىٰ كمالِ عظمتِه سبحانه، وهو لعظمتِه أجَلُّ وأكبر وأوسع من أن يُدرَك ويُحاط به، فإنَّ (الإدراك) هو الإحاطة بالشَّيء، **وهو بذا قدْر زائدٌ علىٰ الرُّؤية، والنَّفي في الآية الكريمة ورد علىٰ الرُّؤية المحيطة، لا جنسَ الرُّؤية**، فهو يُرىٰ بلا إدراكٍ له.

نظير ذلك ما في قوله تعالىٰ: ﴿يَعْلَمُ مَا بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَمَا خَلْفَهُمْ وَلَا يُحِيطُونَ بِهِۦ عِلْمًا﴾ [طه: ١١٠]، والمَعنىٰ: يحيطُ بهم علمًا، لأنَّه يَعلم ما بين أيديهم وما خلفهم، وهم لا يحيطون به عِلمًا، وإن كانوا يَعلمون عنه ما أَذِن الله به، لأنَّ إحاطةَ المُحاط به بالمحيطِ مُحالٌ[2].

فكلا الآيتين جارٍ علىٰ قاعدةٍ معروفةٍ في اللُّغة: أنَّ النَّفيَ إذا وَرد علىٰ مُقيَّدٍ

---

(١) نقله عنه ابن القيم في «حادي الأرواح» (ص/ ٢٩٣).

(٢) انظر «جامع البيان» للطبري (٩/ ٤٥٩).

بقيدٍ، كان النَّفي مُنصَبًّا علىٰ القيدِ لا المُقيَّد، وأنَّ نفيَ وصفٍ خاصٍّ لمعنىٰ عامٍّ، يستلزم إثباتَ ذلك العامِّ(١).

وأمَّا استدلال المُعترضِ بقولِه تعالىٰ: ﴿لَن تَرَىٰنِي﴾، وأنَّ (لن) تفيد التَّأبيد:

فالآية كسابقتها حُجَّة عليهم لا لهم! فإنَّ الاستدلال بها علىٰ ثبوتِ الرُّؤيةِ من عِدَّة وجوهٍ:

الوجه الأوَّل: أنَّه لا يُظَنُّ بكليمِ الله ورسولِه الكريم، وأعلمِ النَّاس بربِّه في وقتِه، أن يسأل اللهَ ما لا يجوز عليه، بل هذا مِن أعظمِ المُحال، بدليل:

الثَّاني: أنَّ الله تعالىٰ لم يُنكِر عليه سؤالَه، في حين أنَّه لمَّا سأله نوح عليه السلام نجاةَ ابنِه، أنكرَ عليه سؤالَه، وزجَره إذ سأله المُحالَ بقولِه: ﴿فَلَا تَسْـَٔلْنِ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِۦ عِلْمٌ ۖ إِنِّىٓ أَعِظُكَ أَن تَكُونَ مِنَ ٱلْجَٰهِلِينَ﴾ [هود: ٤٦].

الثَّالث: أنَّه تعالىٰ إنَّما قال: ﴿لَن تَرَىٰنِي﴾، ولم يقُل: إنِّي لا أُرَىٰ، أو لا يجوز رؤيتي، أو لستُ بمَرئيٍّ.

والفرق بين الجوابين ظاهر، مَثَّلَ له الفخر الرَّازي (ت٦٠٦هـ): بأنَّ مَن كان في كمِّه حَجر، فظنَّه رجلٌ طعامًا، فقال له: أطعمنيه، فالجواب الصَّحيح أن يقول له: إنَّه لا يُؤكل، أمَّا إذا كان طعامًا صحَّ أن يقول: إنَّك لن تأكله(٢)؛ فالآية -علىٰ ذلك- تدلُّ علىٰ أنَّه سبحانه مَرئيٌّ، ولكنَّ موسىٰ عليه السلام لا تحتمل قواه رؤيته في هذه الدَّار؛ يوضِّحه:

الوجه الرَّابع: قوله تعالىٰ له: ﴿وَلَٰكِنِ ٱنظُرْ إِلَى ٱلْجَبَلِ فَإِنِ ٱسْتَقَرَّ مَكَانَهُۥ فَسَوْفَ تَرَىٰنِى﴾ [الأعراف: ١٤٣]، فالله أعلَمَه أنَّ الجبَلَ مع قُوَّتِه وصلابتِه لا يثبُت للتَّجلي في هذه الدَّار، فكيف بالبَشر الَّذي خُلق مِن ضعفٍ؟! ولا شكَّ أنَّ الله قادر علىٰ أن يجعل الجبلَ مستقرًّا، وقد علَّق به الرُّؤية، ولو كانت مُحالًا لكان

---

(١) «تفسير المنار» (٩/١١٩).

(٢) «معالم أصول الدين» للرازي (ص/٧٨).

نظيرَ أن يقول: إن استقرَّ الجبل فسوف آكل وأشرب وأنام -تعالىٰ الله عن ذلك- فالكلُّ عندهم سواء[1]!

وأمَّا دعوىٰ المُعترضِ تأبيدَ النَّفي بـ (لن)، وأنَّه يدلُّ علىٰ نفيِ الرُّؤية في الآخرة:

فهو قول فاسد مِن جِهة العَربيَّة نفسِها، وفي تقريرِ عدمِ إفادتِها للتَّأبيد، يقول ابن مالك الأندلسيُّ في «ألفيَّته» المشهورة:

ومن رأىٰ النَّفي بـ «لن» مُؤبَّدا ... فقولَه ارْدُد وسواه فاعضُدا

ثمَّ (لَنْ) لو قدَّرنا أنَّها للتَّأبيد في الآيةِ، لمَا دلَّ ذلك علىٰ دوامِ النَّفي في الآخرة، لوجود أدلَّة خارجيَّة تفيد خلافَ ذلك؛ نظيرُها في كتاب الله، قوله: ﴿فَتَمَنَّوُا۟ ٱلْمَوْتَ إِن كُنتُمْ صَٰدِقِينَ ﴿٩٤﴾ وَلَن يَتَمَنَّوْهُ أَبَدًۢا بِمَا قَدَّمَتْ أَيْدِيهِمْ﴾ [البقرة: ٩٤-٩٥].

ثمَّ هو يُخبر عنهم وعن أمثالِهم مِن أهل النَّارِ بتمنِّيهم للموتِ في الآخرة، كما في قولِه: ﴿وَنَادَوْا۟ يَٰمَٰلِكُ لِيَقْضِ عَلَيْنَا رَبُّكَ﴾ [الزخرف: ٧٧].

هذا؛ مع أنَّ في ذاتِ سياقِ الآية ما يدلُّ علىٰ عدم التَّأبيد، وهو ما أبَانَ الباقلَّاني عنه بقولِه: «أرادَ في الدُّنيا -يعني طلبَ موسىٰ ﷺ الرُّؤية-، لأنَّه إنَّما سَأل ربَّه أن يُريَه نفسَه في الدُّنيا، فقوله: ﴿لَن تَرَىٰنِى﴾ جوابُ هذا السُّؤال»[2].

وأمَّا قولُ (حسن السَّقاف) في المقام الثَّاني مِن معارضاتِ أحرفٍ في متنِ أحاديث الرُّؤية: في دعواه أنَّ حديثنا هذا: «جنَّتَان مِن فضَّة، آنيتهما وما فيهما..»، مُعارَضٌ بحديثٍ آخر لأبي هريرة رضي الله عنه في وصفِ الجَّنة أنَّها «لبِنة مِن ذَهبٍ، ولبِنة مِن فضَّة»، فيُقال له:

إنَّ الظَّاهر مِن قولِ النَّبي ﷺ في حديث أبي موسىٰ: «**آنيتهما وما فيهما**..» أنَّه بَدَل اشتمالٍ لِما قبلها: «**جَنَّتَان مِن فضَّة** .. **مِن ذهب**»، وعليه فإنَّ الَّذي هو مِن فضَّة وذَهب: ما كان داخلَ تلك الجنَّتين مِن أواني، وقصورٍ، ونحو ذلك[3].

(١) انظر «المواقف» للآمدي (٣/١٧٥)، و«شرح الطحاوي» لابن أبي العز (١/٢١٢-٢١٥).

(٢) «تمهيد الأوائل» للباقلاني (ص/٣٠٧-٣٠٨).

(٣) انظر «فتح الباري» لابن حجر (١٣/٤٣٢).

أمَّا ما أحاطَ بتلك الجِنان، مِن أسوارٍ وحوائطَ، فلم يُشِر له حديث أبي موسىٰ هذا، وإنَّما دلَّ علىٰ طبيعةِ هذا البناء الخارجيِّ ما جاء في حديث أبي هريرة ﷺ: «لبِنة من فضَّة، ولبِنة من ذهب . .»، ويؤيِّده أنَّه وقع في حديثٍ آخر لأبي هريرة نفسِه: «حائط الجنَّة مبنيٌّ لبنة من ذهب، ولبنة من فضَّة . .»[1].

فبهذا يتَّسق الحديثان ويتكاملان، ولا يتعارَضان كما يشتهيه (السَّقاف)!

وأمَّا دعواه الثَّانية: بأنَّ ما في حديث أبي موسىٰ: «. . وما بَين القومِ وبين أن ينظروا إلىٰ ربِّهم إلَّا رداء الكِبْر علىٰ وجهِه في جنَّة عَدن» دالٌّ علىٰ أنَّ الرَّداء مانع من رؤيتِه:

فهذا كلام مَن غلبت عليه عُجمَتُه، وانبطحت لثقلِ رأسِه وِسادَتُه! فإنَّ الحديث قد جاء في سياقِ التَّبشير والتَّفضُّل مِن الله تعالىٰ علىٰ أهل الجنَّة، فأيُّ تبشيرٍ وتفضُّلٍ عليهم إذا أخبرهم بأنَّه سيمنعهم مِن رؤيتِه؟!

فليت شعري؛ إذا لم تكن الرُّؤية له في جنَّة عَدن وهي دار القرار والنَّعيمِ، وقد وعدهم بها في آياتٍ كثيرة، فمتىٰ تكون؟!

إذا قال لك إنسان: رُدَّ لي مالي، فقلتَ: ما بينك وبين أن أُرجعَ لك مالكَ اليومَ إلَّا أن أصلِّي العصرَ. .، فهذا يدلُّ علىٰ ردِّه مالَه إذا صلَّىٰ أو علىٰ عدمِه؟! فانظر كيف يُفسَد الوَحيُ ويُحرَّف معناه بهذه الطُّرق السَّخيفة.

---

(١) أخرجه عنه مرفوعًا: ابن عبدويه في «الغيلانيات» (٧٣٢)، وأبو نعيم في «صفة الجنة» (١٣٨)، والبيهقي في «البعث والنشور» (٢٥٦).

ورواه عنه موقوفًا: معمر بن راشد كما في «جامعه» (١١/١١٦- آخر مصنف عبد الرزاق، رقم: ٢٠٨٧٥)، وابن المبارك في «الزهد والرقائق» (٢/٧٢).

وقد رجَّح غير واحد وقفه علىٰ أبي هريرة دون الرفع، كالدراقطني في «العلل» (١١/ ١٣٩)، والمنذري في «الترغيب والترهيب» (٤/ ٢٨٣)، وابن القيم في «حادي الأرواح» (ص/٢٧٧).

وهو وإن كان موقوفًا علي أبي هريرة، إلَّا أنَّ له حكم الرَّفع، فمثله لا يُقال بمجرَّد الرَّأي.

وقد ورد له شاهد من حديث أبي سعيد الخدري: أخرجه المخلِّص البغدادي في «المخلصيات» (١/ ٤٤٠، رقم: ٧٨٢) أبو نعيم في «صفة الجنة» (٢٣٧)، والبيهقي في «البعث والنشور» (٢١٤، ٢٦١)، وابن بشران في «أماليه» (١٠٦٥)، لكن في إسناده عدي بن الفضل، وهو متروك الحديث كما في «التقريب».

ومن ثَمَّ نقول: إنَّ الغَرض مِن الحديث حاصل؛ فإنَّ المعنىٰ بيان قُربِ النَّظر، «فكأنَّ في الكلام بعد قولِه (**إلَّا رداء الكبرياء**) حذفًا تقديره: فإنَّه يمُنُّ عليهم برفعِه، فيحصلُ لهم الفوز بالنَّظر إليه»[1]؛ والله أعلم.

(١) «فتح الباري» لابن حجر (١٣/ ٤٣٢).

الفصل الثاني

نقدُ دَعاوى المُعارضاتِ الفكريَّةِ المُعاصرةِ للأحاديث المُتعلِّقة بالتَّفسير

المَبحث الأول

نقد المعارضات الفكريَّة المعاصرة لأحاديث الموافقات القرآنيَّة لعمر بن الخطاب رضي الله عنه

المَطلب الأوَّل

سَوق أحاديث الموافقات القرآنيَّة لعمر بن الخطاب

عن أنس بن مالك قال: قال عمر ﷺ:

«وافقت الله في ثلاثٍ، أو وافقني ربِّي في ثلاث، قلت: يا رسول الله، لو اتَّخذتَ مقام إبراهيم مصلًّىٰ.

وقلت: يا رسول الله، يدخل عليك البَرُّ والفاجر، فلو أمرتَ أمَّهات المؤمنين بالحجاب، فأنزل الله آية الحجاب.

قال: وبلغني معاتبة النَّبي ﷺ بعضَ نسائه، فدخلتُ عليهن، قلت: إن انتهيتنَّ أو ليبدلنَّ الله رسولَه ﷺ خيرًا منكنَّ، حتَّىٰ أتيتُ إحدىٰ نسائه، قالت: يا عمر، أمَا في رسول الله ﷺ ما يعظ نساءَه حتَّىٰ تعظهنَّ أنت؟ فأنزل الله: ﴿عَسَىٰ رَبُّهُۥٓ إِن طَلَّقَكُنَّ أَن يُبْدِلَهُۥٓ أَزْوَٰجًا خَيْرًا مِّنكُنَّ مُسْلِمَٰتٍ﴾ [التحريم: ٥] الآية»[1].

وعن ابن عباس، عن عمر بن الخطاب ﷺ أنه قال:

«لمَّا مات عبد الله بن أبي ابن سلول، دُعي له رسول الله ﷺ ليصلِّي عليه، فلمَّا قام رسول الله ﷺ وثبت إليه، فقلت: يا رسول الله، أتصلِّي علىٰ ابن أبيٍّ وقد قال يوم كذا وكذا كذا وكذا؟! أعدُد عليه قولَه، فتبسَّم رسول الله ﷺ وقال:

---

(١) أخرجه البخاري في «ك: تفسير القرآن، باب: واتخذوا من مقام إبراهيم مصلىٰ، رقم: ٤٤٨٣)، وأخرجه مسلم مختصرا في (ك: فضائل الصحابة، باب: فضائل عمر ﷺ، رقم: ٦٣٥٩) لكن بذكر أسارىٰ بدر عوضا عن موعظة أمهات المؤمنين في الثالثة.

«**أخِّر عنِّي يا عمر**»، فلما أكثرت عليه، قال: «**إنِّي خُيِّرت فاخترت، لو أعلم أنِّي إن زدتُ علىٰ السَّبعين يغفر له لزدت عليها**»، قال: فصلَّىٰ عليه رسول الله ﷺ ثمَّ انصرف.

فلم يمكث إلَّا يسيرًا حتَّىٰ نزلت الآيتان من براءة: ﴿وَلَا تُصَلِّ عَلَىٰٓ أَحَدٍ مِّنْهُم مَّاتَ أَبَدًا وَلَا تَقُمْ عَلَىٰ قَبْرِهِۦٓ ۖ إِنَّهُمْ كَفَرُوا۟ بِٱللَّهِ وَرَسُولِهِۦ وَمَاتُوا۟ وَهُمْ فَٰسِقُونَ﴾ [التوبة: ٨٤]، قال: فعجبتُ بعدُ من جرأتي علىٰ رسول الله ﷺ يومئذٍ، والله ورسوله أعلم»[١].

---

(١) أخرجه البخاري في (ك: تفسير القرآن، باب: قوله تعالىٰ: ﴿ٱسْتَغْفِرْ لَهُمْ أَوْ لَا تَسْتَغْفِرْ لَهُمْ إِن تَسْتَغْفِرْ لَهُمْ سَبْعِينَ مَرَّةً فَلَن يَغْفِرَ ٱللَّهُ لَهُمْ﴾، رقم: ٤٦٧١)، ومسلم من حديث ابن عمر في (ك: صفات المنافقين وأحكامهم، رقم: ٢١٤٠).

المطلب الثاني
سَوق دعوى المعارضات الفكريَّة المعاصرة
لأحاديث الموافقات القرآنية لعمر بن الخطاب

فأمَّا ما وَرد في الموافقة الأولىٰ مِن الحديث الأوَّل:

فقد زَعَمَ (ابن قرناس) أنَّ آيةَ ﴿وَٱتَّخِذُواْ مِن مَّقَامِ إِبۡرَٰهِـۧمَ مُصَلًّىۖ﴾ [البقرة: ١٢٥] قد نزلت في السَّنة الأولىٰ للهجرة، «في وقت لم يكن يُتوقَّع أن تُفتح مكَّة بعد سبع سنوات، وعندها يمكن أن يُتَّخذ المقام مُصلًّىٰ باقتراح من عمر مزعوم»[(١)].

والَّذي أوهَمه نفيَ تنزُّلها موافقةً لكلامِ عمر رضي الله عنه كونها «ضمن الحديث عن إبراهيم عليه السلام وما حدث له، أي أنَّها تخبر عن تاريخ مَضىٰ، .. وقد أمر الله النَّاس بأن يتَّخذوا مقام إبراهيم مصلًّىٰ منذ ذلك العهد»[(٢)].

وأمَّا عن الموافقة الثَّانية من الحديث الأوَّل نفسِه:

فأُورِد عليها جملةٌ مِن المعارضات، يرجع مُجملها إلىٰ أمرين: دعوىٰ التَّناقض بينها، والقدح في العلمِ الإلهيِّ.

أمَّا دعوىٰ التَّناقض: فزعموا أنَّ الأحاديث في هذا الشَّأن متضاربة، فبعضها يشير إلىٰ أنَّ الآية نزلت بعد أن طلب عمررضي الله عنه مِن النَّبي صلى الله عليه وسلم حجبَ

---

(١) «الحديث والقرآن» لابن قرناس (ص/٤٤٢).

(٢) «الحديث والقرآن» لابن قرناس (ص/٤٤٢).

نسائِه حين قال: «يا رسول الله، لو أمرت نساءك أن يحتجبن، فإنَّه يكلِّمهنَّ البَرُّ والفاجر»، ورواية أخرىٰ تقول: إنَّها نزلت عندما لبَّىٰ عمر دعوة النَّبي ﷺ للأكل، وأصابت يده إصبعَ عائشة، فقال عمر: «حسّ! لو أُطاع فيكنَّ ما رأتكُنَّ عين»[1].

ثمَّ حديث آخر يروي أنَّها نَزلت عندما أرادت سَودة أمُّ المؤمنين الخروجَ لقضاء الحاجة، فلمَّا رآها عمر، وكان حريصًا علىٰ نزولِ آية الحجابِ، ناداها: «يا سودة، أمَا والله ما تَخفين علينا، فانظري كيف تَخرجين..»[2].

ثمَّ رواية أخرىٰ يجزم فيها أنس بن مالك ﷺ أنَّها نزلت يوم أصبح النَّبي ﷺ عروسًا بزينب بنت جحش، وقد دعا قومًا لطعامِه، فجعلَ النَّبي ﷺ يخرج ثمَّ يرجع، وهم قعود يتحدَّثون، وكان النَّبي ﷺ شديدَ الحياء، فخرج منطلقًا نحو حجرة عائشة ﵂، فأُخبر أنَّ القوم خرجوا فرَجع، يقول أنس ﵁: «حتَّىٰ إذا وضَع رجلَه في أسكفَّة الباب داخلة، وأخرىٰ خارجة، أرخىٰ السِّترَ بيني وبينه، وأُنزلت آية الحجاب»[3].

وفي تقرير دعوىٰ التَّضارب بين هذه الرِّوايات، يقول (صادق النَّجمي): «هذه التَّناقضات في قصَّة واحدة -نزول آية الحجاب موافقة لرأي عمر- مصداق

---

(١) أخرجه البخاري في «الأدب المفرد» (رقم: ١٠٥٣)، والنسائي في «السنن الكبرىٰ» (ك: التفسير، باب: قوله تعالىٰ: يا أيها الذين آمنوا لا تدخلوا بيوت النبي إلا أن يؤذن لكم، رقم: ١١٣٥٥) وغيرهما من طريق مسعر، عن موسىٰ بن أبي كثير، عن مجاهد،عن أم المؤمنين عائشة.
قال الدراقطني في «العلل» (١٤/٣٣٨): «يرويه مسعر، واختلف عنه:
فرواه ابن عيينة، عن مسعر، عن أبي الصباح موسىٰ بن أبي كثير، عن مجاهد، عن عائشة.
وغيره يرويه عن مسعر، عن أبي الصباح، عن مجاهد مرسلًا، والصَّواب المرسل» ا.هـ

(٢) أخرجه البخاري أخرجه البخاري (ك: تفسير القرآن، باب: باب قوله: ﴿لَا تَدْخُلُوا بُيُوتَ النَّبِيِّ إِلَّا أَن يُؤْذَنَ لَكُمْ إِلَىٰ طَعَامٍ غَيْرَ نَاظِرِينَ إِنَاهُ﴾، رقم: ٤٧٩٥)، ومسلم (ك: السلام، باب: إباحة الخروج للنساء لقضاء حاجة الإنسان، رقم: ٢١٧٠).

(٣) أخرجه البخاري (ك: تفسير القرآن، باب: باب قوله: ﴿لَا تَدْخُلُوا بُيُوتَ النَّبِيِّ إِلَّا أَن يُؤْذَنَ لَكُمْ إِلَىٰ طَعَامٍ غَيْرَ نَاظِرِينَ إِنَاهُ﴾، رقم: ٤٧٩١-٤٧٩٤) ومسلم (ك: النكاح، باب: باب زواج زينب بنت جحش، ونزول الحجاب، وإثبات وليمة العرس، رقم: ١٤٢٨).

بارزٌ، ودليل بيِّن علىٰ صحَّةِ المثَل المعروف الَّذي يقول: الكذَّاب كثير النِّسيان! ولا حافظة للكذاب!»[1].

وأمَّا عن دعوىٰ القدحِ في العِلمِ الإلهيِّ:

فيقول (ابن قرناس) في آية الحجاب[2]: «هذه الآية لم تنزل لوحدِها، وبسببِ اقتراحِ عمر أعجبَ الله -أستغفر الله- فأنزل فيه آية، ولكن الآية جاءت ضمنَ موضوع كاملٍ يحثُّ نساء النَّبي ﷺ أن يتمسَّكن بالحشمة. .ولم تنزل آيةٌ واحدةٌ في هذه السُّورة ولا في القرآن الكريم بناءً علىٰ اقتراحِ عمر بن الخطَّاب، أو سعد بن معاذ، أو حتَّىٰ رسول الله! فالله أعلم وأحكم مِن أن يحتاجَ لمقترحاتِ خلقِه»[3].

وأمَّا عن الموافقة الثَّالثة المتعلِّقةِ بآية سورة التَّحريم:

فقد عورِضت بنفسِ المعارضةِ الثَّانية للموافقة الأولىٰ، بدعوىٰ أنَّها لم تنزل لوحدها، «ولكن ضمنَ خمسِ آياتٍ افتُتحت بها سورة التَّحريم، وتَتحدَّث عن مشاكلَ أُسريَّة بين الرَّسول وزوجاتِه»[4].

وأمَّا فيما يتعلَّق بصلاةِ النَّبي ﷺ علىٰ ابنِ سَلول:

فقد اعتُرِض علىٰ متنِه بعدَّةِ اعتراضات، قد كانت مثارَ جدلٍ قديمٍ بين بعضِ الطَّوائف الإسلاميَّة، مِن أبرزِها:

ما أورَده (رشيد رضا) في «تفسيرِه» وناقشه، مع كونِه أمْيلَ إلىٰ ردِّ الحديثِ، مع إعذاره لِمن أثبتَه؛ حيث كان أقوىٰ ما عَوَّل عليه في موقفِه منه دعوىٰ أنَّ ظاهرَ الأمرِ في قوله تعالىٰ: ﴿ٱسْتَغْفِرْ لَهُمْ أَوْ لَا تَسْتَغْفِرْ لَهُمْ﴾ [التوبة: ٨٠] واردٌ للتَّسوية بين الأمرين، أي: أنَّ الاستغفار وعدَمه سيَّان، وبها استدَلَّ عمر رضي الله عنه علىٰ تركِ

---

(١) «أضواء علىٰ الصحيحين» (ص/٣١٣).

(٢) وقد جعلَ كلامَه هذا في سبب نزولها ينطبق علىٰ الموافقتين الأخريين أيضًا.

(٣) «الحديث والقرآن» لابن قرناس (ص/٤٤٣-٤٤٥).

(٤) «الحديث والقرآن» لابن قرناس (ص/٤٤٤).

الصَّلاة علىٰ ابن سلول، لكنَّ الحديثَ بخلافِ هذا الظَّاهر القرآنيِّ، حيث فيه حَملُ (أو) علىٰ التَّخيير.

فلقد كان هذا الخَبر بحقٍّ مَزلَّةَ أقدامٍ لبعضِ المُتقدِّمين مِن أهل العلم! حتَّىٰ أنكر أبو بكر الباقلَّاني صحَّته بقوله: «هذا الخبر مِن أخبارِ الآحادِ الَّتي لا يُعلَم ثُبوتها»[1].

وقال الجُوَينيُّ: «هذا لم يصححه أهل الحديث»[2].

وقال الغزالي: «الأظهر أنَّه غير صَحيح»[3].

وقال الدَّاودي وهو شارحُ البخاريِّ: «هذا الحديث غير مَحفوظ»[4].

ونظرًا إلىٰ مقام هؤلاء القائلين قال ابن حجر: «استُشكِل فهمُ التَّخيير مِن الآية، حتَّىٰ أقدمَ جماعةٌ مِن الأكابر علىٰ الطَّعنِ في صحَّةِ هذا الحديث! مع كثرةِ طُرقِه، واتِّفاقِ الشَّيخين وسائرِ الَّذين خرَّجوا الصَّحيحَ علىٰ تصحيحِه، وذلك يُنادي علىٰ مُنكري صحَّتِه بعدمِ معرفة الحديثِ، وقِلَّةِ الاطِّلاع علىٰ طُرقِه»[5].

والسَّبب في إنكارهم صحَّتَه: ما تَقرَّر عندهم -وهو الَّذي فهمه عمر ﷺ- مِن أنَّ أداة (أو) تُحمل علىٰ التَّسويةِ، لِما يقتضيه سياقُ القِصَّة، ولفظ (السَّبعين) يُحمل علىٰ المبالغةِ؛ وأهل البيانِ لا يتردَّدُون في أنَّ التَّخصيصَ بالعددِ في هذا السِّياق غير مُراد، ومِن هنا شكَّك (رشيد رضا) في صحَّةِ الحديث، فقال:

«إنمَّا يظهر التَّخييرُ لو كانت الآية كما ذُكر في الحديث ولم يكن فيها بَقيَّتُها، أي: التَّصريح بأنَّه لن يغفر الله لهم بسببِ كفرِهم، وأنَّ الله لا يهدي القوم الفاسقين، ومِن ثَمَّ كان المتبادَر مِن (أو) فيها أنَّه للتَّسوية بين ما بعدها وما

---

(١) «التقريب والإرشاد» للباقلاني (٣/ ٣٤٤).

(٢) «البرهان» لأبي المعالي الجويني (١/ ١٧٠).

(٣) «المستصفىٰ» (ص/ ٢٦٧).

(٤) «التَّوضيح» لابن الملقن (٩/ ٤٨٤).

(٥) «فتح الباري» (٨/ ٣٣٨).

قبلها لا للتَّخيير، وبه فَسَّرها المحقِّقون، كما فهِمها عمر، واستشكلوا الحديثَ، إذْ لا يُعقل أن يكون فهمُ عمر أو غيره أصحُ مِن فهم رسول الله ﷺ لخطابِ الله له! ولذلك أنكرَ بعضهُم صحَّته»[1].

وقد تَوارد مِن بعد رشيد رضا علىٰ فهمِ الآيةِ علىٰ هذا المعنىٰ من التَّسوية فئامٌ أنكروا أن تكون للتَّخيير، وهو ما جنح إليه من طعن في الحديث من المعاصرين، كـ (جعفر السُّبحاني)[2]، و(صادق النَّجمي)[3]، و(فتح الأصبهاني)[4]، و(الكُردي)[5]، وغيرهم.

فأمَّا (السُّبحاني)، فكان أسهبَ هؤلاءِ في تفصيلِ هذا الفهمِ دليلًا علىٰ نُكرانِه للحديث[6]، فناسبَ إيرادُ معارضاتِه، وفي ضمنها كلامُ (رشيد رضا)، ليتمَّ الرَّد علىٰ كلِّ فرعٍ منه علىٰ حِدَة، ويستتِمَّ لنا دحض مُعارضتها جملةً، فنقول مُستعينين بالله[7]:

يقول هذا المُعترِض:

«**أوَّلًا**: إنَّ المتبادر مِن لفظة (أو) في الآية من قوله: ﴿اسْتَغْفِرْ لَهُمْ أَوْ لَا تَسْتَغْفِرْ لَهُمْ﴾ [التوبة: ٨٠] أنَّها للتَّسوية، أي الاستغفار وعدمه سيَّان، لأنَّ المحلَّ غير قابل للاستفاضة، لكنَّ النَّبي ﷺ حسب الرِّواية حملها علىٰ التَّخيير، حيث قال: إنَّما خيَّرني الله.. فكيف خفي علىٰ النَّبي مفاد الآية؟!

---

(١) «تفسير المنار» (١٠/٤٩٦).

(٢) «الحديث النبوي بين الرواية والدراية» (ص/٥١٨-٥٢٠).

(٣) «أضواء علىٰ الصحيحين» (ص/٣١٨-٣١٩).

(٤) «القول الصراح في البخاري وصحيحه الجامع» (ص/١١٥-١١٦).

(٥) «نحو تفعيل قواعد نقد المتن» (ص/١٥٤).

(٦) ومَن يطالع كلام رشيدٍ عن الحديث في «تفسير المنار»، يعلم أنَّ (السُّبحاني) قد اختلسَ من كلام (رشيد رضا) ما ناسب طعنَه في الحديث، متغافلًا عن المناقشات المفيدة الَّتي سجَّل (رشيد رضا) أكثرَها عن ابن حجر في الدِّفاع عن الحديث!

(٧) غايرت بين ترتيب الشبهتين الأوليين في الأصل لأن الرد علىٰ الثاني مضمن جزء منه في الأول كما سيأتي.

ثانيًا: المتبادر مِن الآية عند النَّاطقين بالضَّاد، هو أنَّ عدد السَّبعين فيها كناية عن الكثرة، بمعنىٰ أنَّ الاستغفار لا يُجدي لهم مهما بلغ عددها، سواء أكان أقلَّ من سبعين أو أزيد منه، وهذا ما يفهمه العَربي الصَّميم مِن الآية، ويؤيِّد ذلك أنَّه: سبحانه علَّل عدم الجدوىٰ بقوله: ﴿ذَٰلِكَ بِأَنَّهُمْ كَفَرُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِۦ﴾ [التوبة: ٨٠].

ولكن الظَّاهر أنَّ النَّبي ﷺ فهِم من الآية أنَّ لعدد السَّبعين خصوصيَّة! وأنَّه ما أقدم علىٰ الصَّلاة علىٰ عبد الله بن أُبيٍّ وهو رأس المنافقين إلَّا لأجلِ أن يستغفر له أزيدَ مِن السَّبعين، الَّذي ربَّما تكون الزِّيادة نافعة لحاله، ولا خفاءَ في أنَّه علىٰ خلاف ما يفهمه العربيُّ الصَّميم من الآية، فكيف بنبيِّ الإسلام، وهو أفصح مَن نَطق بالضَّاد؟!

ثالثًا: كيف قام النَّبي ﷺ بالصَّلاة عِلىٰ المنافق وهو يشتمل علىٰ الاستغفار، مع أنَّ المَرويَّ في الصِّحاحِ أنَّه سبحانه نَهىٰ النَّبي ﷺ عن الاستغفار للمشركين وهو في مكَّة المكرمة؟! قال: ﴿مَا كَانَ لِلنَّبِيِّ وَالَّذِينَ ءَامَنُوٓا أَن يَسْتَغْفِرُوا لِلْمُشْرِكِينَ وَلَوْ كَانُوٓا أُوْلِي قُرْبَىٰ مِنۢ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُمْ أَصْحَٰبُ الْجَحِيمِ﴾ [التوبة: ١١٣].

رابعًا: أنَّه سبحانه نهىٰ النَّبي ﷺ عن الاستغفار في سورة المنافقين، وقد نزلَت في غزوة بني المُصطلق، وغزاهم النَّبيُّ في العام السَّادس مِن الهجرة، قال سبحانه: ﴿سَوَآءٌ عَلَيْهِمْ أَسْتَغْفَرْتَ لَهُمْ أَمْ لَمْ تَسْتَغْفِرْ لَهُمْ لَن يَغْفِرَ اللَّهُ لَهُمْ﴾ [المنافقون: ٦].

ومع هذا البيان الصَّريح، كيف أقدم النَّبي ﷺ علىٰ الصَّلاة علىٰ المنافق، والَّتي لم تكن إلَّا عملًا لغوًا غير مفيد؟

وما ربَّما يُتوهَّم أنَّه ﷺ قدم علىٰ الصَّلاة استمالةً لقلوب عشريتِه، فهو كما ترىٰ، لأنَّ القرآن يخبر بصراحةٍ أنَّ الصَّلاة والاستغفار لا تفيد بحالِه، أفيكون عملُ النَّبي ﷺ بعد هذا التَّصريح سببًا للاستمالة؟!»[١].

(١) «الحديث النبوي بين الرواية والدراية» (ص/٥١٨-٥٢٠).

ثمَّ أتانا (صادق النَّجمي) مُتبرِّعًا من كيسِ فهمِه بشُبهةٍ أخرىٰ، يقول فيها:

الخامسة: إنَّ القول بموافقةَ اللهِ لعمر في تركِ الصَّلاة علىٰ ابن أبيٍّ منافٍ للعقل، «ذلك أنَّ قبولَه يستلزم أن يكون هناك مَن هو أعلم مِن النَّبي ﷺ بالأحكام والتَّعاليم السَّماوية، وأدرىٰ منه في معرفةِ فلسفةِ الأحكامِ الإلهيَّة وأسرارها، وأعرف بالمصالح والمفاسد المترتِّبة علىٰ التَّعاليم الإسلاميَّة، لأنَّنا نشاهد في الحديث أنَّ الله تعالىٰ قد أنزل آيةً تؤيِّد فكرةَ فردٍ ما غير النَّبي ﷺ، وتُفنِّد عملَ رسولِ الله، وتنهاه، وتمنعه! .. ألم يكن مِن الأفضل أن يُنزِّل الوحي علىٰ هذا الرَّجلِ بدلًا مِن رسول الله ﷺ؟!»[1].

(١) «أضواء علىٰ الصحيحين» لصادق النجمي (ص/٣١٧).

المَطلب الثَّالث
دفع دعوى المعارضات الفكريَّة المعاصرة
عن أحاديث الموافقات القرآنية لعمر بن الخطَّاب

أمَّا دعوىٰ المُعترضِ بأنَّ آية مقامِ إبراهيم هي مِن أوائل ما نَزل في المدينة بعد الهجرة، فلا يُقال فيه أكثر مِن أنَّه: قولٌ يُعدم دليلًا يقيمُه!

نعم؛ قد ذكرَ بعض أهل العلمِ أنَّ سورة البقرة أوَّل ما نَزل في المدينة بعد الهجرة[١]، لكن لا يستلزم ذلك أنْ تكون جميع آياتِها كذلك في الأوَّليَّة؛ إذْ من المُتحقَّق علمُه أنَّ القرآن نَزَل مُنجَّمًا لا جُملة، تنزل السُّورة في وقتٍ، ثمَّ تُلحَق بها آياتٌ قد نَزَلت بعدَها بوقتٍ، فكان النَّبي ﷺ يُرشد كُتَّابَه إلىٰ ما نَزَل مِن الآياتِ حديثًا، فيكتبوها ضمنَ سُورٍ قد تنزَّلت قبلُ، والإجماع والنُّص مترادفان علىٰ أنَّ ترتيبَ الآيات في سُوَرها واقعٌ بتوقيفِه ﷺ وأمرِه، من غيرِ خلافٍ في هذا بين المسلمين[٢].

والَّذي يظهر عند تبصُّرِ حديثِ عمر ﷺ: أنَّ آية مَقامِ إبراهيم قد تَأخَّر نزولها إلىٰ وقتِ اعتمارِ المسلمين، أو وقتِ فتحِهم لمكَّة، أو قبلَ حَجَّة الوداع،

(١) مروي عن عكرمة في «أسباب النزول» للواحدي (ص/٢١ ت: الحميدان) بإسناده إليه، وانظر الخلاف في أول ما أنزل من السور في المدينة في «الإتقان» للسيوطي (٩٦/١).

(٢) انظر هذا الإجماع في «البرهان» للزركشي (٢٥٦/١)، و«الإتقان» للسيوطي (٢١١/١-٢١٢).

فإحدىٰ هذه الأزمانِ الثَّلاثة أنسبُ الظُّروفِ المَوضوعيَّةِ لاستثارةِ الفكرةِ في ذهنِ عمر ﷺبلا شكٍّ، ثمَّ اقتراحِها بعدُ علىٰ النَّبي ﷺ[1].

وأمَّا زعمُ المعترضِ بأنَّ سياقَ الآياتِ دالٌّ علىٰ أنَّ الأمرَ باتِّخاذ المقامِ إنَّما خوطب به النَّاس في ذلك الوقت الَّذي ابتُنيت فيه الكعبة فيما مضىٰ، وليس هو أمرًا لأمَّةِ المسلمين:

فقد غفل المعترض عن تفصيلٍ في معنىٰ الآية، كان أجدىٰ لتقويةِ شُبهتِه الواهيةِ هذه لو تأمَّل! فنحن نفيدُه به وبضدِّه كذلك، فنقول:

لو جعلَ المُعترِضُ الأمرَ في الآيةِ مُحتملًا أحدَ مَعنيين ابتداءً:

إمَّا أن تكون الآية مُجرَّد إخبارٍ إلهيٍّ بخطابٍ تَزامَن مع بناءِ الكعبةِ، قد خُصَّ به النَّاسُ وقتَها، كما يدَّعيه هو.

أو تكون أمرًا لأمَّةِ محمَّدٍ ﷺ؛ وهنا علىٰ المعترِضِ السَّعيُ إلىٰ ترجيحِ المعنىٰ الَّذي يوافق هوَاه، بأن يورِد القراءةَ الثَّانيةَ للآية الَّتي جاءت بصيغةِ الإخبار: ﴿وَاتَّخَذُوا﴾ بفتح الخاءِ[2]، فكان هذا المَسلك أقوىٰ دلالةً علىٰ مُرادِه مِمَّا هَرَف بِهِ في تفسيرِه للآية!

ولو سَلَك هذا الأقوىٰ لتهاوىٰ أيضًا وما نَفَعه في رصفِ شُبهتِه! وذلك أنَّا جوابِ هذا المِسلك في الاعتراضِ علىٰ كِلا القراءتين للآيةِ:

أنَّا إن حَملنا الآيةَ علىٰ صيغة الأمر: يكونُ حديث عمر ﷺ بذا قد أبانَ أنَّ القصدَ بها أمَّة المسلمين، ولا غروَ؛ وهم المخاطَبون بأوامرِ القرآن ابتداءً وأصالةً، فمناسبٌ علىٰ هذا أن يكون الحديث مِثالًا لتعيينِ السُّنة أحدَ المعاني الَّتي تحتملُها الآية.

---

(١) يقويِّ هذا النَّظر عدَّة روايات تدلُّ علىٰ أنَّ اقتراح عمر ﷺ كان زمن الفتحِ أو حجَّة الوداع، أوردها ابن رجب في كتابه «فتح الباري» (٢/٣١٧-٣١٨)، وإن كان لا يخلو إسناد منها من ضعف كما ذكر، لكن قد يفيدُ مجموعها وجودَ أصل لها.

(٢) وهي قراءة نافع وابن عامر، انظر «السبعة في القراءات» لابن مجاهد (ص/ ١٧٠).

وأمَّا إن سَلَّمنا أنَّ الأمرَ في الآية مُوَجَّه في أصله إلىٰ إبراهيم ﷺ وأتباعِه، أو أنَّها بصيغة الإخبار: فيكون حديثُ عمر رضي الله عنه هنا دَالًّا علىٰ فضلِ اقتداءِ المسلمين بمِلَّةِ إبراهيمَ في هذه الشَّعيرة وغيرها، بل هو الموافق للأصلِ القرآنيِّ، في قوله تعالىٰ: ﴿قَدْ كَانَتْ لَكُمْ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ فِىٓ إِبْرَٰهِيمَ وَٱلَّذِينَ مَعَهُۥ﴾ [المُمْتَحَنَة: ٤].

وبهذا يُعلَم وِفاقُ حديث عمر للآية علىٰ كِلا التَّفسيرين والقراءتين.

وأمَّا دعوىٰ المعترضِ التَّناقضَ بين الرِّواياتِ في سببِ نزولِ آية الحجاب، فيُقال في جوابِه: أنْ ليسَ ثمَّةَ تعارضٌ في الحقيقة بين تلك الأخبارِ، وأبْيَنُ طريقٍ للجمعِ بينها: أن يُقالَ بتعدُّدِ أسباب نزولِ الآيةِ ولا بأسَ، فيكون خبرُ قصَّةِ زينب رضي الله عنها هي آخر هذه الرِّواياتِ حدوثًا، للنَّصِ علىٰ قصَّتها في الآية الكريمة، وكذا حديث أنس رضي الله عنه.

ولا مانعَ مع ذلك أن تكون الآية نزلت بعدَ المجموعِ، وكان ذلك سنةَ خمسٍ مِن الهجرة، وليس ببِدعٍ أن يكونَ للآيةِ الواحدةِ عدَّةُ أسبابٍ مُستويةِ الدَّرجة، أو بعضُها أقرب مِن بعضٍ[(١)]، فيَنسِبُ الرَّاوي النُّزولَ إلىٰ سببٍ منها دون الآخر، باعتبارِ القُربِ منه، ولا يكون القصدُ أنَّها نَزلت فورَ وقوعِ ذلك السَّبَب.

وفي تقريرِ سَواغِ هذا الجمعِ، يقول ابن حجر: «يُمكن الجمع بأنَّ ذلكِ وَقَع قبل قصَّةِ زينب، فلِقُربِه منها أُطلِقت -يعني عائشة- نزولَ الحجابِ بهذا السَّبب -يعني قصَّة سَودة-، ولا مانعَ مِن تعدُّدِ الأسبابِ»[(٢)].

فالحاصل: أنَّ عمرَ رضي الله عنه كان مُلِحًّا في حجبِ أمَّهاتِ المؤمنين، و«النَّبي ﷺ كان ينتظِر الوحيَ في الأمورِ الشَّرعيَّة، ولذا لم يأمرهُنَّ بالحجابِ مع وضوحِ الحاجةِ إليه»[(٣)]، فلم يزَل ذلك عنده إلىٰ أن نَزَل الحجابُ[(٤)].

---

(١) «نظم الدرر» للبقاعي (١٥/٣٩٩).
(٢) «فتح الباري» لابن حجر (٨/٥٣١).
(٣) «فتح الباري» لابن حجر (١/٢٥٠) بتصرف يسير.
(٤) «التوضيح لشرح الجامع الصحيح» لابن الملقن (٢٣/١٣٧)، و«فتح الباري» لابن حجر (١/٢٤٩).

علىٰ أنَّ البخاريَّ روىٰ في «كتاب التَّفسير» في سياقِ آيةِ الحجابِ ما هو صَريحٌ في كونِ قصَّة سَودة ﷞ كانت بعد الحجابِ لا قبله، وهو المشهور عند أهلِ العلم(١)، كما تراه في قول عائشة: «خرجَت سَودةُ بعدما ضُرِب الحجابُ لحاجتِها، وكانت امرأةً جَسيمةً، لا تخفىٰ علىٰ مَن يعرفها، فرآها عمر بن الخطاب، فقال: يا سَودة، أمَا والله ما تَخفَين علينا، فانظرِي كيف تخرجين . .» الحديث(٢).

فيُقال علىٰ هذا: إنَّ الأمرَ حينَ وَقَع علىٰ وِفق ما أراده عُمر قبلُ مِن إيجابِ حجابِ الوجوهِ علىٰ أمَّهاتِ المؤمنين، أحَبَّ أيضًا أن يُحجَب أشخاصُهنَّ مُبالغةً في التَّستُّر، فلذا قال لسَودة: «قد عرفناك . .»، حِرصًا منه علىٰ أن ينزِل حكم الحجاب أضيقَ منه، فلا تُرىٰ أشخاصُهنَّ البتَّةَ ولو مع حِجابِهنَّ، لكنَّ الله تعالىٰ أذِنَ لهنَّ بخلافِ رغبةِ عمر، وأنزل آيةَ الحجابِ وليس فيها التَّضييقُ الَّذي أرادَه عمر، لأجلِ ما فيه مِن الحَرج(٣)، فلِذا قال النَّبي ﷺ لسَودة بعد شكواها له قولَ عمرَ في الحديث السَّابق: «**إنَّه قد أُذِن لكنَّ أنْ تخرُجنَ لحاجتِكُنَّ**».

وإنَّما عُدَّ الحجابُ مِن موافقات عمر في قصَّةِ سَودة هذه(٤)، **لنزولِ حِصَّةٍ منه علىٰ وفقِ رأيه**(٥).

ويُقال في الجمعِ بين هذا وحديثِ أنَس ﷺ في نزولِ الحجابِ بسببِ زينب: أنَّ عمر ﷺ حَرَص علىٰ ذلك، حتَّىٰ قال لسودة ما قال، فاتَّفَقَت القصَّة

(١) «تفسير القرآن العظيم» لابن كثير (٦/ ٤٥٤).

(٢) أخرجه البخاري (ك: تفسير القرآن، باب: باب قوله: لا تدخلوا بيوت النبي إلا أن يؤذن لكم إلىٰ طعام غير ناظرين إناه، رقم: ٤٧٩٥)، ومسلم (ك: السلام، باب: إباحة الخروج للنساء لقضاء حاجة الإنسان، رقم: ٢١٧٠).

(٣) «فتح الباري» لابن حجر (١/ ٢٤٩).

(٤) كما في روايةٍ عن عائشة في البخاري (ك: الاستئذان، باب: آية الحجاب، رقم: ٦٢٤٠)، ومسلم (ك: السلام، باب: إباحة الخروج للنساء لقضاء حاجة الإنسان، رقم: ٢١٧٠).

(٥) «فيض الباري» للكشميري (١/ ٣٤٦).

للَّذين قَعدوا في البيتِ في زواج زينب، فنَزَلت الآية، فكان كلٌّ مِن الأمْرَين سَببًا لنزولِها[1].

وفي تقرير ما مضىٰ من الجمعِ بين سَبَبَيْ النُّزولِ، يقول أبو العبَّاس القرطبي:

«الأَوْلىٰ أن يحُمَل ذلك علىٰ أنَّ عمر ﷺ تَكرَّر منه هذا القول قبل نزولِ الحجاب وبعده، ولا بُعدَ فيه .. فإنَّ عمر بن الخطاب ﷺ وَقَع في قلبِه نُفرة عظيمةٌ، وأَنَفة شديدة مِن أن يطَّلِع أحَدٌ علىٰ حَرَم النَّبي ﷺ، حتَّىٰ صرَّح له بقوله: «احجِب نساءَك، فإنَّهن يراهن البَرُّ والفاجر ..»، ولم يَزَل ذلك عنده، إلىٰ أن نَزَل الحجاب وبعده، فإنَّه كان قصدُه ألَّا يخرُجنَ أصلًا، فأفرطَ في ذلك! فإنَّه مُفضي إلىٰ الحرجِ والمشقَّةِ والإضرارِ بهن، فإنَّهن محتاجاتٌ إلىٰ الخروج»[2].

وأمَّا دعوىٰ المُعترضِ قدحَ الحديثِ في العلمِ الإلهيِّ، فيُقال له:

إنَّ جعلَك موافقةَ عمر اقتراحًا علىٰ الله تعالىٰ واستدراكًا عليه مَنزعٌ خَبيثٌ في فهمِ النُّصوصِ، مَنشأه التَّحاملُ علىٰ الصَّحبِ الكِرام ﷺ، فأيُّ تَلازمٍ عقليٍّ بين الموافقةِ والاستدراكِ حتَّىٰ يُطعنَ به علىٰ الأخبار؟!

ولو ادَّخرَ المُعترض فرطَ ضغينتِه عليهم بمَزيدِ تأمُّلٍ لهذه الأخبارَ، دون انتهاضٍ منه لمُجرَدِّ الاعتراض: لتبيَّنَ له أنَّ ذاك الاقتراحَ -كما يسمِّيه- إنَّما تَوجَّه به عُمر ﷺ إلىٰ شخصِ النَّبي ﷺ وزوجاته، لا إلىٰ الله أصالةً! ولا خَطَر ببالِ عمر أن يُنزِلَ ربُّه في ذلك آياتٍ توافق مُرادَه، فضلًا عن أن يَتقصَّد الاستدراكَ علىٰ آياتِه كما تَوهَّمه المُعترض، وحاشاه، وحاشا عاقلًا أن يَفهم ذلك.

وقد أسلفنا التَّنبيه مرارًا أنَّ القرآنَ نَزل مُنجَّمًا ثلاثًا وعشرين سنةً، منه ما نَزل ابتداءً مِن غير سببٍ مَعلومٍ بعينِه، ومنه ما نَزَل عَقِب واقعةٍ أو سُؤال ونحو ذلك، كلَّما أُلقِيت علىٰ النَّبي ﷺ آيةٌ أو أكثر، أُمِر بوضعِها مِن فورِه في مكانٍ

---

(١) «فتح الباري» لابن حجر (١١/ ٢٣).

(٢) «المفهم لما أشكل من تلخيص كتاب مسلم» (٣/ ١٨).

مُرتَّب مِن سورةٍ مُعيَّنة كما قد سبق تقريره، فلم يكُن هذا التَّنجيم في التَّنزيلِ ليُخِلَّ بالوحدةِ الموضوعيَّةِ لكلِّ سورةٍ من القرآن علىٰ حِدَّة[1].

وفي هذا رَدمٌ لِما أرادَ (ابنُ قرناسٍ) أن يُفهِمَه قُرَّاءَه، من نفيِه أن يكون لآية الحجاب سَبب نزولٍ مُستقِّل، كونُها «جاءت ضمنَ موضوعٍ كاملٍ يحثُّ نساءَ النَّبيَّ ﷺ أن يتمسَّكنَ بالحشمة . .» إلخ تخرُّصاتِه[2]؛ فإنَّ التَّرابطَ المَوضوعيَّ بين الآيات في المقطعِ الواحدِ مِن القرآن، لا يَنفي نزولَ بعضِها قبل بعض، ولا أنَّ لبعضِها سببًا للنُّزولِ مختلفًا عن الآخر.

فكم مِن سورةٍ نَزَلت جميعًا أو أشتاتًا في الفترات بين النُّجوم مِن سورةٍ أخرىٰ، وكم مِن آيةٍ في السُّورةِ الواحدةِ تَقدَّمت فيها نزولًا وتأخَّرت تَرتيبًا، وكم مِن آيةٍ علىٰ عكسِ ذلك . .

وهذا -وربِّي- مِن أجلِّ مَظاهرِ إعجازِ القرآنِ في تنزيله، وعلوِّ نظمِه أن يبلغَه بَشر، فـ «هذا القرآن الَّذي نَزل مُنَجَّمًا علىٰ رسول الله ﷺ في أكثر من عشرين عامًا، تنزِلُ الآيةُ أو الآياتُ علىٰ فتراتٍ مِن الزَّمن، يقرؤه الإنسانُ ويتلو سوَرَه، فيجِده محكمَ النَّسج، دقيقَ السَّبك، مترابطَ المعاني، رصينَ الأسلوب، متناسقَ الآيات والسُّور، كأنَّه عقد فريدٌ نُظمت حبَّاتُه بما لم يُعهَد له مَثيل في كلامِ البَشر!

ولو كان هذا القرآن مِن كلام البَشر، قيل في مناسباتٍ متعدِّدة، ووقائع متتاليةٍ، وأحداثٍ متعاقبةٍ: لوَقَع فيه التفكُّك والانفصام، واستعصىٰ أن يكونَ بينه التَّوافق والانسجام»[3].

---

(١) انظر «مناهل العرفان» للزرقاني (١/ ٤٤-٤٥).

(٢) «الحديث والقرآن» لابن قرناس (ص/ ٤٤٣-٤٤٥).

(٣) «مباحث في علوم القرآن» لمناع القطان (ص/ ١١٦-١١٧)، ولمحمد عبد الله درَّاز في كلام نفيس رائق في كتابه العظيم «النبأ العظيم» (ص/ ١٨٧-١٨٩) عن دلالة التناسق بين التنزيل والترتيب علىٰ الإعجاز القرآني، فليراجع هناك.

وبهذا الجواب ندحضُ حُجَّة (ابن قرناس) في اعتراضِه علىٰ الموافقةِ القرآنيَّة لعمر في آيةِ سورةِ التَّحريم.

وأمَّا المعارضات المُتَّجهةُ إلىٰ خبرِ موافقةِ عمر في النَّهي عن الصَّلاة علىٰ المنافقين، فيُقال في أولاها، وهي دعوىٰ حملِ النَّبي ﷺ لـ (أو) في الآيةِ علىٰ التَّخييرِ، وهي للتَّسوية. .إلخ:

فإنَّه يجدر بنا الاستنارةُ بأقوالِ السَّلف الأقدمين في هذا الحديث، فبهم فهِمنا الكِتاب والسُّنة، وهم أجدرُ أن ينزعوا عنَّا قيدَ الإشكالِ الظَّاهر منهما، فنقول:

نَحا جمع مِن أهلِ التَّفسيرِ إلىٰ أنَّ مقصودَ هذه الآية التَّسويةُ بين الاستغفارِ للمنافقين وعدمِه من حيث أثرُه، ومِن ثَمَّ التَّيئيس مِن أن تلحقهم أيُّ مغفرةٍ، وأنَّ عِلَّة ذلك مَنصوص عليها آخرَ الآية، في قوله تعالىٰ: ﴿ذَٰلِكَ بِأَنَّهُمْ كَفَرُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِۦ﴾ [التوبة: ٨٠].

ذَهَب إلىٰ هذا التَّأويل ابن جرير[١]، وأبو بكر الجَصَّاص[٢]، وابن الجوزي[٣]، في آخرين مِن أهل التَّفسير.

وهؤلاءِ مع هذا القول، لم ينزِعوا يدًا عن قبولِ حديثِ عمر رضي الله عنه، ولكن أعملوا آلةَ التَّأويلِ له علىٰ معنىٰ يَتِمُّ به وِفاق الآية، ولنِعم ما فَعلوا.

فمِن ذلك قولهم: إنَّ النَّبي ﷺ استغفرَ لابن سلولٍ لعدم يَقينِه بوفاتِه علىٰ الكفر، وكان الظَّاهر منه الإقرارَ بالإسلام[٤]، وأنَّه لفرط رحمته ﷺ بالنَّاس، وحرصِه علىٰ نجاتِهم، إختارَ الأخذَ بمفهومِ العَددِ في لفظِ (السَّبعين) علىٰ حقيقتِه، وتَرَكَ المعنىٰ المجازيَّ له، استقصاءً لمظنَّةِ الرَّحمةِ، ولو مِن وجهٍ ضَعيف[٥].

---

(١) «جامع البيان» (١٤/٣٩٤).

(٢) «أحكام القرآن» للجصاص (٤/٣٥١).

(٣) «زاد المسير» لابن الجوزي (٣/٤٧٧).

(٤) انظر «أحكام القرآن» للجصاص (٤/٣٥١)، و«زاد المسير» لابن الجوزي (٣/٤٧٧)، و«أنوار التنزيل» للبيضاوي (١/١٦١).

(٥) انظر «جامع البيان» للطبري (١٤/٣٩٥)، و«الكشاف» للزمخشري (٢/٤٥٣).

وذهب آخرون: إلىٰ أنَّ المقصودَ بالآية حقيقةً تخييرُ النَّبي ﷺ بين الاستغفارِ وعدمِه، اعتمادًا علىٰ ظاهرِ الحديث، منهم: أبو بكر ابنُ العربيِّ[١]، وابن عطيَّة[٢]، وابن جُزَي[٣]، والآلوسي[٤].

وهؤلاء أجابوا عن دلالةِ التَّيئيسِ في الآية: بأنَّه مُستفادٌ مِن طريقِ الاستنباط، والحديث أقوىٰ منه من حيث أنَّه نصٌّ صَريح فيُقدَّم عليه؛ فما فوقَ السَّبعين لم تُبيِّن الآية حكمَه، وبيَّن الحديثُ حكمًا مخالفًا[٥].

والَّذي يظهر لي بعد تأملٍ في الآية الكريمة -والعلم عند الله تعالىٰ-: عدم التَّنافي بين كِلا هذين القولين، فأقول:

إنَّ الآية تحتمِل معنَىٰ التَّسويةِ والتَّيئيسِ مع معنىٰ التَّخيير أيضًا[٦]، فإنَّها خِلوٌ مِن نهَيٍ صَريحٍ عن الاستغفار للمنافقين، غايتها إعلامُ النَّبيِّ ﷺ بأنَّ الله تعالىٰ لا يغفرُ لهم، ولو أكثرَ مِن الدُّعاء لبعضِهم، **فالمعنىٰ أنَّ الاستغفارَ مِن عدمه سواءٌ مِن حيث المَآل في آخِرَتِهم، ليَكونَ التَّيئيس مُنصَبًّا في هذه الجهةِ فقط.**

أمَّا حكم ذلك مِن حيث المآل في الدُّنيا من جهةِ تحقُّق المصالِح ودرءِ المَفاسِد: فلم تتطَّرق الآية له، فيبقىٰ تحقيقُ هذه الحيثيَّة علىٰ أصلِه راجعًا إلىٰ سياسةِ النَّبي ﷺ، ومَعلومٌ مع هذا كونُه ﷺ يُجري علىٰ المنافقينَ أحكامَ ظاهرِ أحوالِهم بين عامَّةِ المسلمين، «والقرآن ينعتُهم بسيماهم، كيلا يطمئِنَّ لهم المسلمون، وليأخذوا الحذرَ منهم، فبذلك قُضِيَ حَقُّ المصالحِ كلِّها»[٧].

---

(١) «أحكام القرآن» لابن العربي (٢/٥٥٧).

(٢) «المحرر الوجيز» لابن عطية الأندلسي (٣/٦٤).

(٣) «التسهيل لعلوم التنزيل» لابن جزي (١/٣٤٤).

(٤) «روح المعاني» للألوسي (٧/٣٠٩).

(٥) انظر «المحرر الوجيز» لابن عطية (٣/٦٤)، و«أحكام القرآن» لابن العربي (٢/٥٥٨)

(٦) ثمَّ وجدت الألوسي قد أشار في تفسيره (٥/٣٣٦) إلىٰ قول من سبق إلىٰ هذا الجمع من «بعض المحقِّقين بعد اختياره للتَّسوية في مثل ذلك: إنَّها لا تنافي التَّخيير..».

(٧) «التحرير والتنوير» لابن عاشور (١٠/٢٧٩).

وابن سلولٍ نفسُه، لم يكن يعاجِلُه النَّبي ﷺ بعقوبةٍ، مع ما صَدَر منه مِن بَوائق، مُراعاةً منه للمَآلاتِ والعواقبِ في إدارةِ المجتمعِ المَدنيِّ بكافَّةِ طوائِفه، ودفعًا منه لِما يُتوَقَّع مِن مفاسدَ علىٰ الدَّعوةِ الإسلاميَّةِ ودولتِها الفتيَّة آنذاك[1]، مع ما جُبِل عليه مِن فرطِ رحمةٍ يُحمَد عليها إلىٰ يوم الدِّين.

فلمَّا لم تَقتضِ المصلحةُ إهانةَ ابن سلولٍ حين وفاتِه، مع ما له مِن حَظوةٍ عند عشيرَتِه، ومُراعاةً منه لولَدِه الصَّالِح، تطييبًا لقلوبِ بعض الأحياءِ مِن قراباته، ورغبةً منه في استمالةِ قومِه إلىٰ الدِّينِ إذا ما رَأوه لَبَّىٰ طلبَ ابنِ زعيمِهم في إكرامِ مَثواه: بادَرَ النَّبي ﷺ إلىٰ هذا الإجراءِ مِن بابِ السِّياسةِ الشَّرعيَّة، طالما المانِع مِن ذلك غير قطعيٍّ ولا صَريحٍ في كتاب الله، فالآية -كما قُلنا- وإن قَطَعت رجاءَ حصولِ المغفرةِ للمنافقين، فلم تمنع فعلَ الاستغفارِ صَراحةً كما هو الحال مع المشركين الصُّرحَاء.

فتخيَّل معي بعد هذا، لو كان النَّبيُّ ﷺ «تَركَ الصَّلاةَ عليه قبلَ ورودِ النَّهي عنها: لكان سُبَّة علىٰ ابنِه! وعارًا علىٰ قومه! فاستعملَ ﷺ أحسنَ الأمرين وأفضلَهما في مبلغِ الرَّأي، وحقِّ السِّياسة في الدُّعاء إلىٰ الدِّين، والتَّأليفِ عليه، إلىٰ أن نُهي عنه فانتهىٰ»[2].

ونفيُ المُعترضِ أن تكون لهذه الصَّلاة علىٰ ابن سَلولٍ فائدةٌ مِن جهة استمالةِ قلوبِ عشيرتِه، بدعوىٰ أنَّ القرآنَ يُخبر أنَّ الاستغفارَ لا تفيد بحالِه: هو نفيٌ صحيحٌ لو كُنَّا علىٰ علمٍ بأنَّ قومَه علىٰ علمٍ بأنَّ زعيمَهم هذا واحدٌ مِن أولئك المنافقين الَّذين عناهم القرآن بشخصه! إذن لاستهجنوا فعلَ النَّبي ﷺ واستخفُّوا به، إذْ كيف يُصلِّي مُحمَّد ﷺ علىٰ غير أهلِ مِلَّتِه؟!

في حين أنَّ هذا العلمَ منهم ممَّا يستحيلُ إثباته عنهم.

---

(١) أشار إلىٰ هذا المعنىٰ ثلة من أهل العلم، كأبي العباس القرطبي في «المفهم» (٢/ ٦٤٢)، وأبو عبد الله القرطبي في «الجامع لأحكام القرآن» (٨/ ٢٢٠)، وابن حجر في «فتح الباري» (٨/ ١٧٨).

(٢) «أعلام الحديث» للخطابي (٣/ ١٨٤٩).

فهذا عبد الله رضي الله عنه وهو ابنه، قد خفِيَ عليه استصحابُ أبيه للكفر! فما كان إلَّا أن «حَملَ أمرَ أبيه علىٰ ظاهر الإسلام، ولدفعِ العارِ عنه وعن عشيرتِه، فأظهرَ الرَّغبةَ في صلاةِ النَّبي ﷺ، ووقعت إجابتُه إلىٰ سؤالِه علىٰ حسبِ ما ظَهر مِن حالِه، إلىٰ أن كشَفَ الله الغطاء عن ذلك»[1]؛ هذا مع كونِه أقربَ النَّاس إليه لحالِ البُنُوَّة، فكيف الظَّنُّ بغيرِه مِن قومِه ممَّن هم أبعدَ منه عنه، ممَّن لا يعلم عنه إلَّا ظاهره؟! لم يكُن هؤلاء إلَّا ليحسِبوه واحدًا مِن أفراد المسلمين.

وبعد هذا البيان، يبقىٰ لنا الإشكال المُتعلِّقُ بآخر الآيةِ: ﴿ذَٰلِكَ بِأَنَّهُمْ كَفَرُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ﴾ [التوبة: ٨٠]: فالمعلوم ضرورةً من الدِّين: أنَّ مَن ثبت كفرُه لا يُستغفَر له، قولًا واحدًا، وبه تَشبَّثَ مَن حَصَر الآية في التَّسويةِ المستلزمة للنَّهيِ عن الفعلِ البتَّة.

وقد وَرَدت في بعضِ جواباتِ أهل العلم ما يحلُّ هذا الإشكال، مِن ذلك ما تراه في قول ابن حجر: «في بقيَّة هذهِ الآية من التَّصريح بأنَّهم كفروا بالله ورسوله ما يدلُّ علىٰ أنَّ نزولَ ذلك وقع مُتراخيًا عن القصَّة، ولعلَّ الَّذي نَزَل أوَّلًا وتمسَّك النَّبي ﷺ به، قولُه تعالىٰ: ﴿اسْتَغْفِرْ لَهُمْ أَوْ لَا تَسْتَغْفِرْ لَهُمْ إِن تَسْتَغْفِرْ لَهُمْ سَبْعِينَ مَرَّةً فَلَن يَغْفِرَ اللَّهُ لَهُمْ﴾، إلىٰ هنا خاصَّة، ولذلك اقتصرَ في جوابِ عمر علىٰ التَّخييرِ وعلىٰ ذكرِ السَّبعين[2].

فلمَّا وقعت القِّصة المذكورة، كشَفَ الله عنهم الغطاء، وفضحَهم علىٰ رؤوسِ الملأ، ونادَىٰ عليهم بأنَّهم كفروا بالله ورسولِه، ولَعلَّ هذا هو السِّر في اقتصارِ البخاريِّ في التَّرجمة مِن هذه الآيةِ علىٰ هذا القدرِ إلىٰ قوله: ﴿فَلَن يَغْفِرَ اللَّهُ لَهُمْ﴾، ولم يقع في شيء من نُسخِ كتابِه تكميل الآية، كما جرت به العادة مِن اختلاف الرُّواة عنه في ذلك..

---

(١) «عمدة القاري» للعيني (١٨/ ٢٧٣).

(٢) معنىٰ ذلك أنه ﷺ ما دام اقتصر علىٰ ذلك الجواب، ولم يجب عمر عن التعليل الذي في آخر الآية، دلَّ ذلك أنَّها لم تنزل بعدُ، وإلا لبقي الإشكال قائمًا لم يزل بعدُ لنقصان جوابه، ولم يكن له ﷺ عذر في الاستغفار بعد نزولها.

فكونُ ذلك وَقَع مِن النَّبي ﷺ متمسِّكًا بالظَّاهرِ علىٰ ما هو المشروع في الأحكامِ إلىٰ أن يقوم الدَّليلُ الصَّارف عن ذلك: لا إشكالَ فيه، فللَّه الحمد علىٰ ما أَلهمَ وعلَّم»[1].

وعندي في جواب ابن حجر هذا نوعُ نظر، أقول فيه -والعلم عند الله-:

إنَّ القول بتأخُّر نزولِ تتِمَّةِ الآيةِ -والَّتي فيها ذكر تعليلِ نفيِ المغفرة- يُحتاجُ في إثباتِه إلىٰ دليلٍ نقليٍّ مستقلٍّ، فإنَّ الكلامَ في نزول سُور القرآن وآيِه وتنجيمِه مُتوقِّف علمُه علىٰ الرِّوايةِ أصالةً، لا علىٰ اجتهادٍ في الرَّأي.

ومع ذلك يُقال هنا: إنَّه إذا تَبيَّن ما سَلف تقريرُه مِن تفريقٍ بين المآل الأخرويِّ والفائدة الدُّنيويَّة في الصَّلاة علىٰ المنافقين، لم نحتج بعدُ إلىٰ القولِ بتأخُرِ نزولِ باقي الآية مِن الأساس، حتَّىٰ علىٰ فرضِ عِلْمِ النَّبيِّ ﷺ بكفرِ ابن سلولٍ في الباطن، فإنَّ ذلك لا يمنَعُ مِن الصَّلاة عليه، جريًا علىٰ حكمِ الظَّاهر، علىٰ ما جَرَت به عادتُه الحكيمة في معاملةِ هذا الصِّنفِ مِن العَدوِّ.

وأمَّا دعوىٰ المعارضةِ الثَّانية من كونِ المتبادرِ مِن الآيةِ كنايةُ السَّبعين عن الكثرة.. إلخ، فجوابها:

أنَّ في روايات قصَّةِ النَّبي ﷺ مع عمرَ ؓ في شأنِ ابن سَلولٍ بعض اختلافٍ في ألفاظها، قد نَبَّه غير واحدٍ مِن أهل العلم إلىٰ ذلك، حتَّىٰ قال الآلوسيُّ: «.. والأخبارُ فيما كان منه ﷺ مع ابنِ أبيٍّ من الصَّلاة عليه وغيرها لا تخلو من التَّعارض ..»[2].

فأمَّا رواية عمر ؓ نفسِه للحادثة: فجاءت مِن رواية ابن عبَّاس ؓ عنه، والَّذي فيها أنَّ النَّبي ﷺ قال له: «أخِّرْ عنِّي يا عمر»، قال عمر: فلمَّا أكثرتُ عليه قال: «إنِّي خُيِّرت فاخترتُ، لو أعلمُ أنِّي إن زِدتُ علىٰ السَّبعين يُغفر له، لزِدتُ عليها»[3].

---

(١) «فتح الباري» (٨/ ٣٣٩).

(٢) «روح المعاني» (٥/ ٣٤٢)، وانظر «التحرير والتنوير» لابن عاشور (١٠/ ٢٧٨).

(٣) أخرجه البخاري في (ك: الجنائز، باب: ما يكره من الصلاة علىٰ المنافقين، والاستغفار للمشركين، رقم: ١٣٦٦)، وفي (ك: تفسير القرآن، باب: قوله تعالىٰ ﴿ٱسْتَغْفِرْ لَهُمْ أَوْ لَا تَسْتَغْفِرْ لَهُمْ إِن تَسْتَغْفِرْ لَهُمْ سَبْعِينَ مَرَّةً فَلَن يَغْفِرَ ٱللَّهُ لَهُمْ﴾، رقم: ٤٦٧١).

وأمَّا رواية عبد الله بن عمر ﷺ، فوقع في ألفاظها اختلاف:

ففي طريق أنسِ بن عياض[1] وأبي أسامة[2] عنه، أنَّ النَّبي ﷺ قال لعمر: «**إنمَّا خيَّرني الله.. وسأزيدُه علىٰ السَّبعين**»[3].

وجاء مِن طريق صَدقة بن الفضل[4] عن يحيىٰ بن سعيد[5]: أنَّه ﷺ لم يزِد علىٰ أن تَلَا الآية في جوابِه لعمر[6].

ففي هذا الاختلاف في بعض ألفاظِ المتنِ دلالة علىٰ تصرُّفِ بعضِ الرُّواة في المتن، ونقلِهم لفظَ كلامِ النَّبي ﷺ بالمعنىٰ الَّذي استقَّرَ في حافظتهم علىٰ ما فهِموه، ظَهَر هذا الاختلاف بين لفظِ روايةِ عمر ﷺ الأولىٰ -وهي كما ترىٰ تفيدُ علمَ النَّبي ﷺ بانتفاءِ مفهومِ العددِ في الآية، وعدم الفائدة مِن الزِّيادة علىٰ السَّبعين- وبين روايةِ ابنِه عبد الله مِن طريقِها الأولىٰ بخاصَّة، حيث أفادت عزمَ النَّبي ﷺ علىٰ الزِّيادةِ علىٰ السَّبعين.

فلا شكَّ بعقد هذه المقارنة يتَّضح أنَّ رواية عمر هي الصَّحيحة الرَّاجحة، وذلك لثلاثة اعتبارات:

الأوَّل: لموافقةِ رواية عمر ﷺ دلالةَ الآية علىٰ التَّيئيسِ مِن المغفرة للمنافقين لكفرهم، حيث لا تنفع معه كثرة استغفار، والسَّبعون فيها جارٍ مَجرىٰ المَثلِ للتَّكثُّر.

---

(١) أنس بن عياض بن ضمرة، أبو ضمرة المدني، ثقة من أوساط أتباع التابعين كما في «التقريب»، توفي سنة ٢٠٠هـ.

(٢) حماد بن أسامة بن زيد القرشىٰ مولاهم، أبو أسامة الكوفىٰ، من صغار أتباع التابعين، قال ابن حجر في «التقريب»: «ثقة ثبت ربما دلس، وكان بأخرة يحدث من كتب غيره»، توفي ٢٠١هـ.

(٣) أخرجها البخاري في (ك: تفسير القرآن، باب: قوله تعالىٰ ﴿ٱسْتَغْفِرْ لَهُمْ أَوْ لَا تَسْتَغْفِرْ لَهُمْ إِن تَسْتَغْفِرْ لَهُمْ سَبْعِينَ مَرَّةً فَلَن يَغْفِرَ ٱللَّهُ لَهُمْ﴾، رقم: ٤٦٧٠)، ومسلم في (ك: فضائل الصحابة، باب: فضائل عمر بن الخطاب، رقم: ٢٤٠٠).

(٤) صدقة بْن الفضل أبو الفضل المروزىٰ، ثقة من كبار الآخذين عن تبع الأتباع كما في «التقريب»، توفي سنة ٢٢٣هـ وقيل ٢٢٦هـ.

(٥) يحيىٰ بن سعيد بن فروخ القطان، أبو سعيد البصري، ثقة إمام قدوة، من صغار أتباع التابعين كما في «التقريب»، توفي سنة ١٩٨هـ.

(٦) أخرجها البخاري في (ك: اللباس، باب: لبس القميص، رقم: ٥٧٩٦).

الثَّاني: عمر ﷺ هو مَن عايَش الحَدثَ، وسمِع مِن النَّبي ﷺ مباشرةً، ومعلومٌ مِن قرائنِ التَّرجيحِ: أنَّ روايةَ صاحبِ القصَّةِ مُقدَّمةٌ علىٰ غيرِها عند اختلافِ المتون[1].

الثَّالث: رواية عمر ﷺ مستقِلَّةُ الإسنادِ عن رواية عبد الله بن عمر ﷺ؛ ثمَّ رُواتُها لم يختلفوا في ألفاظِها كما اختلفَ رواة حديث عبد الله بن عمر، وترجيحُ ما اتُّفِق علىٰ ألفاظِه أوِلىٰ ممَّا اختُلِف في ألفاظه[2].

وبهذه الثَّلاثة يرجح ضعفُ روايةِ عبد الله بن عمر: «وسأزيدُه علىٰ السَّبعين»، ويَغلبُ علىٰ الظَّنِّ -كما قال ابن عاشور[3]- أنَّه لفظ زائد وَهِم الرَّاوي فيه بحسبَ ما فهِمه.

فإذا كانت هذه الجملة ساقطة، فقد انزاح عن الحديث مُعضِلة كانت أكثرَ ما استشكَلَه الشُّرَّاح والمُفسِّرون من حديث عمر هذا، حتَّىٰ ساروا مذاهبَ شتَّىٰ في التَّوفيق بينه ودلالةِ الآية الكريمة[4]، والحمد له وحدَه علىٰ توفيقِه.

أمَّا دعوىٰ المعارضةِ الثَّالثة: في استنكارِهم صلاةَ النَّبي ﷺ علىٰ منافقٍ، مع سبقِ نهيِ القرآنِ عن الصَّلاةِ علىٰ المُشركين، فجواب ذلك أن يُقال:

قد ألمْحنا قبلُ إلىٰ أنَّ النَّهيَ عن الاستغفارِ لِمن ماتَ مُشركًا لا يستلزم النَّهيَ عنه لِمن ماتَ مُظهرًا للإسلام، لاحتمالِ أن يكونَ معتقدَه صَحيحًا[5]، ولعلَّ

---

(١) انظر «الإشارة» للباجي (ص/ ٨٤)، و«الإحكام» للآمدي (٤/ ٢٤٣).

(٢) انظر «البحر المحيط» للزركشي (٨/ ١٨٢-١٨٣).

(٣) في «التحرير والتنوير» (١٠/ ٢٧٨).

(٤) بل توقَّف بعضهم في تفسير الحديث، فجعله الصنعاني في كتابه «التحبير لإيضاح معاني التيسير» (٢/ ١٩٦) «من المتشابه الَّذي لا يعلم تأويله إلا الله، والمتشابه من الحديث ثابت كالمتشابه من القرآن»!

وتكلَّف آخرون الجمع بطرق بعيدة المآخذ، ترىٰ كثيرا منها وما أجيب عليها في «روح المعاني» (٥/ ٣٣٨)، من ذلك ما في «المفهم» لأبي العباس القرطبي (٨/ ١١٦) أنَّه جعل رواية ابن عمر مِن الوعد المطلق منه ﷺ، ليحمله علىٰ رواية عمر المقيَّدة، فيكون المعنىٰ عنده: وسأزيد علىٰ السَّبعين لو نفعه استغفاري، والواقع أنَّه لا ينفعه يا عمر! وإن كان القرطبي يرىٰ في نفس الموضع أن رواية عمر أولىٰ من هذا اللفظ التي في رواية ابنه عبد الله.

(٥) يقول ابن حجر في «فتح الباري» (٨/ ٣٣٩): «وهذا جواب جيد».

هذا الاحتمالَ ما حدا بعبدِ الله وَلدِ ابن سَلولٍ إلىٰ أن يطلبَ مِن النَّبي ﷺ الصَّلاةَ عليه، مع علمِه بما كان مِن أبيه مِن جرائمَ في حقِّ الإسلامِ وأهلِه.

لكنْ مخالطةُ أمثالِ هؤلاءِ لأحوالِ الإيمانِ، ولو في ظاهر الحال، قد يجرُّ إلىٰ تعلُّقِ هديِه بقلوبِهم بأقلِّ سَبب، وهذا بخلافِ المُعلِنِ لكفرِه، المجاهرِ بعداوتِه للدِّين، وقد علِمنا أنَّ سياسة النَّبي ﷺ مع كِلا الفريقين مُتباينةٌ بالكُليَّة، وابنُ سَلولٍ بَقي علىٰ دعوىٰ الإسلامِ إلىٰ أن مات، والنَّبي ﷺ يُجري علىٰ المنافقين أحكامَ ظاهرِ حالِهم في عامَّةِ المسلمين.

يقول ابن عاشور:

«.. مِن أجلِ هذا الجَري علىٰ ظاهرِ الحالِ، اختلفَ أسلوبُ التَّأيِيس مِن المغفرةِ، بين ما في هذه الآية -يعني قولَه تعالىٰ: ﴿ٱسْتَغْفِرْ لَهُمْ أَوْ لَا تَسْتَغْفِرْ لَهُمْ﴾- وبين ما في آية: ﴿مَا كَانَ لِلنَّبِيِّ وَٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓا۟ أَن يَسْتَغْفِرُوا۟ لِلْمُشْرِكِينَ﴾، لأنَّ المشركين كفرُهم ظاهرٌ، فجاء النَّهي عن الاستغفار لهم صريحًا، وكفر المنافقين خَفيٌّ، فجاء التَّأييسُ مِن المغفرةِ لهم مَنوطًا بوصفٍ يعلمونه في أنفسِهم، ويعلمُه الرَّسول ﷺ، ولأجلِ هذا كان يستغفر لمِن يسأله الاستغفارَ مِن المنافقين، لِئلَّا يكونَ امتناعُه مِن الاستغفارِ له إعلامًا بباطنِ حالِه، الَّذي اقتضت حكمةُ الشَّريعة عدمَ كشفِه»[1].

أما دعوىٰ المُعترضِ: في كونِ موافقةِ القرآنِ لعمر في هذا مُستلزم أن يكون مَن هو أعلم مِن النَّبي ﷺ بمفهومِ الآيات ومقاصد الشَّريعة:

فقد مَرَّ جوابُه في ثنايا جوابِ الاعتراضِ الأوَّل المتعلِّق بالمعنىٰ المقصودِ مِن آية: ﴿ٱسْتَغْفِرْ لَهُمْ أَوْ لَا تَسْتَغْفِرْ لَهُمْ﴾، حيث بَيَّنا أنَّ الآيةَ لا تحوي نهيًا صَريحًا عن الاستغفار للمنافقين، بل هي حمَّالةٌ لمعنىٰ التَّسوية والتَّيئيس، ومحتملة لمعنىٰ التَّخييرِ إذا ما بانَ للنَّبي ﷺ فائدة في إحدىٰ الخِيرَتين.

(١) «التحرير والتنوير» (١٠/ ٢٧٩).

فاختيار النَّبي ﷺ الاستغفارَ لابن سَلولٍ كان صَحيحًا وقتَها في حَقِّه، لاحتمالِ الآية له، ولم يكُن غَلطًا منه في فهم الآيةِ كما توهَّمه المعترض.

كما أنَّ ما نزَعَ إليه عمر مِن معنىٰ منعِ الآية للاستغفارِ بلازمِ نفيِ الفائدةَ منه في المآل الأخرَويِّ: هو أيضًا فهمٌ منه صَحيح، تحتمله الآية بهذا القيدِ أيضًا، «فإنَّه إذا لم يكُن للاستغفارِ فائدةُ المغفرةِ يكون عَبثًا، فيكون مَنهيًّا عنه»[(١)].

لكنَّ فهمَ النَّبي ﷺ للآية وتأويلِها باعتبارِ مآلِها المَصلَحيِّ في الدُّنيا هو الأقرب إلىٰ الحقِّ بلا شكٍّ، كلُّ ما في الأمرِ أنَّ عمرَ ﷺ لطبعِه الشَّديد وقُوَّتِه في ما يَراه حَقًّا، أخَذَ بالمعنىٰ الَّذي يَتَضمَّن الشِّدةَ علىٰ المنافقين وإهانَتِهم، جزاءَ ما لقِي المسلمون مِن أذاهم؛ وأمَّا النَّبي ﷺ، فلأنَّه أرحمُ الأمَّةِ بالأمَّة، وأعلم بالمصالحِ في حالِها ومآلِها، ولأنَّه «لم يُنهَ عن الصَّلاةِ عليه صَراحةً: مَشىٰ علىٰ محتملِ اللَّفظِ، وليسَ في الآيةِ إلَّا أنَّ استغفارَك غير مُفيد له، فلَمْ يَبحثْ عن النَّفعِ الأُخرويِّ، فإنَّه لمَّا أرادَ أن يُصلِّي عليه، اكتفىٰ بسِعةِ الألفاظِ فقط، ولم يكن فيها إلَّا عدمُ نفعِ صلاتِه»[(٢)]، وهذا سبق تقريره.

وهو مع ذلك ﷺ لم يخفَ عليه المناط الَّذي علَّق عمر عليه المنعَ!

فإنَّه لم يُنكِر عليه ما كان يذكِّره به ﷺ مِمَّا جرىٰ علىٰ لسانِ ابن سَلولٍ مِن قبائح، ولكن نظرُه ﷺ كان أبعدَ مِن عمر في اعتبار المصالح، والمعلوم مِن حالِه ﷺ أنَّه ما خُيِّر بين أمرين إلَّا اختارَ أيسرهما وأنفعهما، ولم يكن مَيَّالًا إلىٰ جانب العقوبة والتَّشديد إلَّا بوحيٍ، أمَّا عمر، فلم يلتفِت إلىٰ احتمالِ إجراءِ الكلامِ علىٰ ظاهِره، لِما غلَب عليه مِن الصَّلابةِ المذكورةِ.

فأين عمر ﷺ مِن النَّبي ﷺ؟! وأين فهمُه من فهمِه؟! فإنَّه كان نبيَّهم وأوْلىٰ به وبالمؤمنين مِن أنفسهم.

---

(١) «الكواكب الدراري» للكرماني (١٧/ ١٣٩).

(٢) «فيض الباري» للكشميري (٣/ ١٨).

والَّذي ينبغي تبيُّنه هنا: **أنَّ نزولَ ظاهرِ الآيةِ بموافقةِ رأيِ عمر ﷺ، إنَّما هي موافقة جُزئيَّة في النَّتيجة، وليست موافقة تامَّة في مقدِّماتِ تلك النَّتيجة!**

بيانُ ذلك: أنَّ عمر ﷺ احتجَّ في حوارِه بما صَدَر مِن ابن سَلولٍ مِن جرائم علىٰ نفيِ استحقاقِه للاستغفار، لكن الآية الكريمة قد راعَت في نهيِها الصَّريحِ أمرًا آخرَ أجلَّ: إنَّه متغيِّرات الحالةِ الإسلاميَّة، وتَمركُزٌ في موقعِ قوَّةٍ وهَيبةٍ لم يَكُن مُتاحًا للمسلمين من قبلُ، هذا ما لم يجرِ اعتبارُه علىٰ بالِ عمر في مجادلَتِه.

ذلك أنَّ «النَّبي ﷺ في أوَّلِ الأمرِ كان يَصبِر علىٰ أذىٰ المشركين، ويعفو ويصفح، ثمَّ أُمِر بقتالِ المشركين، فاستمرَّ صفحُه وعَفوُه عمَّن يُظهِر الإسلامَ، ولو كان باطنه علىٰ خلاف ذلك، لمصلحةِ الاِستئلافِ وعدم التَّنفير عنه، .. فلمَّا حَصَل الفتح، ودَخَل المشركون في الإسلام، وقَلَّ أهل الكفر وذَلُّوا: أُمِر بمجاهرةِ المنافقين، وحملِهم علىٰ حكمِ مُرِّ الحقِّ»[1].

فلأجلِ ذا نُهي النَّبيُّ ﷺ عن إغداقِ رحمتِه علىٰ العدُوِّ الباطِن والاستغفار له، لا لِمجرَّد أنَّهم فَعلوا وفعلوا كما قال عمر ﷺ، لكن عاجلُ عقوبةٍ لهم قبل يومِ التَّلاقِ، واقتلاعٌ لجذورِ الخَوَنةِ مِن تُربةِ النِّفاقِ.

وإنَّ في إعراضه ﷺ عن ابن أبي سلولٍ مع اتِّساع صحيفة هذا بسواد أعماله، لدليلًا حيًّا علىٰ أنَّه ﷺ أبعدُ النَّاس عن إغراءاتِ السَّيف، وطموحاتِ المُستكبرين في الأرض!

فصلِّ اللهم عليه وسلِّم، والحمد لله علىٰ توفيقه.

---

(١) «فتح الباري» لابن حجر (٨/٣٣٦).

المَبحث الثاني

نقد دعاوي المُعارضات المُعاصرة للتَّفسير النَّبوي لقوله تعالى:

﴿فَبَدَّلَ ٱلَّذِينَ ظَلَمُواْ قَوۡلًا غَيۡرَ ٱلَّذِى قِيلَ لَهُمۡ﴾

المَطلب الأوَّل:
سَوق التَّفسير النَّبوي لآية:
﴿فَبَدَّلَ ٱلَّذِينَ ظَلَمُوا۟ قَوْلًا غَيْرَ ٱلَّذِى قِيلَ لَهُمْ﴾

عن أبي هريرة ﷺ عن النَّبي ﷺ قال:

«قيل لبني إسرائيل: ﴿وَٱدْخُلُوا۟ ٱلْبَابَ سُجَّدًا وَقُولُوا۟ حِطَّةٌ﴾ [البَقَرَة: ٥٨]، فدخلوا يزحفون علىٰ أستاهِهم[١]، فبدَّلوا وقالوا: حِنطة، حبَّة في شعرة»[٢].

(١) أي ينجرُّون علىٰ ألياتهم فعل المقعد الذي يمشي علىٰ أليته، يقال: زحف الصبي إذا مشىٰ كذلك، والأستاء جمع أست وهو الدبر، انظر «طرح التثريب» (١٦٦/٨).

(٢) أخرجه البخاري في (ك: تفسير القرآن، باب: باب (وإذ قلنا ادخلوا هذه القرية فكلوا منها حيث شئتم رغدا)، رقم: ٤٤٧٩) واللفظ له، ومسلم في (ك: التفسير، رقم: ٣٠١٥).

المَبحث الثَّاني:
سَوق المعارضات المعاصرة للتَّفسير النَّبوي لقوله تعالى:
﴿فَبَدَّلَ ٱلَّذِينَ ظَلَمُوا۟ قَوْلًا غَيْرَ ٱلَّذِى قِيلَ لَهُمْ﴾

هذا الحديث قد ردَّه بعضُ المُعترضينَ علىٰ الشَّيخين، وجَعَله (جمال البَنَّا) فاتحةً لأحاديثِ التَّفسير الَّتي يَنبغي في نظرِه إسقاطُها مِن جملةِ «الصَّحِيحين»[1].

وتَتلخَّص اعتراضاتهم علىٰ متنِ الحديث في ما يلي:

المعارضة الأولىٰ: إنَّ المقصود بالسُّجود مِن الآية: مطلقُ الطَّاعةِ وإقامُ الصَّلاة، حَثًّا لبني إسرائيلَ علىٰ شُكرِ المُنعِم عليهم، فيكونُ القصدُ بالتَّبديلِ تركُ الطَّاعةِ وكفر النِّعمة.

المعارضة الثَّانية: كيف لبني إسرائيل زمنَ موسىٰ ﷺ أن يَتَلفَّظوا بكلِمَتين عَربيَّتين، مع أنَّ لسانُهم آنذاك بغيرِها؟!

وفي تقريرِ هذه الشُّبهة، يقول (دروزة عِزَت): «الحقُّ أنَّ في الحديثِ شيئًا غَريبًا، وبخاصَّة هذا التَّوافق في الألفاظِ العَربيَّة، وهو قولهم: (حنطة)، مقابلَ أمرِهم بأن يقولوا (حِطَّة)! وبنو إسرائيل إنَّما كانوا يَتَكلَّمون العِبرانيَّة في زمنِ موسىٰ ﷺ، الَّذي يحكي عنهم هذه المخالفة»[2].

---

(١) «تجريد البخاري ومسلم من الأحاديث التي لا تلزم» لجمال البنا (ص/٢٠١-٢٠٢).

(٢) «التفسير الحديث» لدروزة عزت (٢/٤٥٢)، وقد رتب تفسيره للآيات القرآنية حسب الترتيب الزمني لنزولها!

وقد جَمع (ابن قِرناسٍ) كِلتا الشُّبهتين السَّالفتين في جملةِ شبهاتٍ له يقول فيها:

«معنىٰ قوله تعالىٰ: ﴿وَٱدْخُلُواْ ٱلْبَابَ سُجَّدًا وَقُولُواْ حِطَّةٌ﴾، تعني الامتثالَ لأوامر الله وأداء الصَّلاة. .لكنَّهم كَفروا بأنعُم الله ولم يطيعوا أمره، فهو معنىٰ قوله تعالىٰ: ﴿فَبَدَّلَ ٱلَّذِينَ ظَلَمُواْ قَوْلًا غَيْرَ ٱلَّذِى قِيلَ لَهُمْ﴾، وليس المعنىٰ أنَّ الله طلب منهم أن يدخلوا البابَ وهم في وضعِ السُّجود! ويرَدِّدون[1] كلمةَ (حِطَّة)، فدخلوا يزحفون علىٰ أسْتاهِهم وقالوا: (حِنطة، حبَّة في شعرة)! وكأنَّهم يتكلَّمون العَربيَّة!

لكنَّ الإسلامَ ابتُلي بخيالاتِ بعضِ المفسِّرين والمحدِّثين، الَّتي ورِثناها عنهم، واعتبرناها دينًا لله . .»[2].

وقد سَبق هؤلاءِ إلىٰ الغَمزِ في هذا الحديثِ مَن كان أعلَم منهم بالشَّرع (محمَّد عبدُه)! حيث ارتمىٰ علىٰ هذه الأخبارِ ضَربًا بتُهمةِ الإسرائيليَّة، يقول في هذا الحديث: «. . ولليهودِ في هذا المقام كلامٌ كثير، وتأويلاتٌ خُدِع بها المفسِّرون، ولا نُجيز حشوَها في تفسيرِ كلام تعالىٰ»[3].

وقد أقرَّه علىٰ هذا النُّكرانِ تلميذُه (رشيد رضا)، وتَبرَّعَ بالاستدلالِ له وتعزيزه بجملةٍ مِمَّا لا يُحسِن الشَّيخُ الخوضَ فيه، فكان مِمَّا قال:

«. . ولا ثقة لنا بشيءٍ مِمَّا رُوي في هذا التَّبديل مِن ألفاظٍ عبرانيَّةٍ ولا عربيَّة، فكلُّه مِن الإسرائيليَّات الوضعيَّة، كما قاله الأستاذ الإمام هنالك، وإن خُرِّج بعضُه في الصَّحيح والسُّنن موقوفًا ومرفوعًا، كحديث أبي هريرة رضي الله عنه المرفوعِ في «الصَّحيحين» وغيرهما.

ولم يُصرِّح أبو هريرة رضي الله عنه بسماعِ هذا مِن النَّبي ﷺ، فيحتمل أنَّه سمعه مِن كعبِ الأحبار، إذْ ثبتَ أنَّه رَوىٰ عنه، وهذا مدرَك عدمِ اعتمادِ الأستاذِ علىٰ مثلِ

(١) كذا في أصل كتابه، والصواب نصبه بحذف النُّون، لدخول (أنْ) الناصبة علىٰ الفعل المعطوف عليه.

(٢) «الحديث والقرآن» لابن قرناس (ص/ ٣٣٥-٣٣٧).

(٣) «تفسير المنار» (١/ ٢٦٩).

هذا مِن الإسرائيليَّات، وإن صحَّ سندُه، ولكن قلَّما يوجد في الصَّحيحِ المرفوعِ شيءٌ يقتضي الطَّعنَ في سندِها»[1].

(١) «تفسير المنار» (٩/ ٣١٥).

المَطلب الثَّالث:

دفعُ المعارضاتِ المعاصرةِ للتَّفسيرِ النَّبويِّ لقوله تعالى:

﴿فَبَدَّلَ ٱلَّذِينَ ظَلَمُوا۟ قَوْلًا غَيْرَ ٱلَّذِى قِيلَ لَهُمْ﴾

فأمَّا دعوىٰ المعترضِ في المعارضةِ الأولىٰ: بأنَّ قصدَ الآيةِ بالسُّجود مُطلق الطَّاعةِ وأداءِ الصَّلاة:

فمخالفٌ لظاهرِ الآية نفسِها، وسجودُ كلِّ شيءٍ بحسبه، وإذا أُطلِق في الإسنان فالأصل فيه أنَّه خروره بوجهِه علىٰ الأرضِ، خضوعًا منه لخالقِه، وتحتمِل الآيةُ أن يكون معناه السُّجودِ فيها انحِناءُهم خُضَّعًا مُتواضعين كالرَّاكع، ولم يُرَد به نفسُ السُّجودِ المعهودِ عندنا بالجبهة[1].

وعلىٰ كِلا المَعنَيين لا تَخالُف بين الآيةِ والحديثِ، والَّذي يتعارض والآيةَ حَقًّا تأويلُ المَعترضِ لها علىٰ مَعنىٰ الطَّاعةِ وإقام الصَّلاة، فإنَّ الآية قَيَّدت السُّجودَ بلحظةِ دخولِ البابِ، ومطلق الطَّاعةِ ليس خاصًّا بتلكِ اللَّحظة، ولا بتلك البُقعة، فلا معنىٰ لتقييده بذلك.

ليبقىٰ المعنىٰ الأجدرُ بالآيةِ: **أنَّ الأمرَ فيها بالسُّجودِ أمرٌ لبَني إسرائيلَ بسُجودٍ جَسديٍّ حَقيقيٍّ عند دخولهم بابَ القريةِ،** إظهارًا للافتقارِ إلىٰ مَن مَنَّ عليهم بفتحِها، واستغفارًا منهم لما سَلَف مِن خَطاياهم.

---

(١) «لباب التأويل في معاني التنزيل» للخازن (٤٨/١).

فقيل لهم: قولوا حِطَّة، أي: حُطَّ عنَّا رَبَّنا ذنوبنَا، ولا تُعذِّبنا بما فيه أسرَفنا، لكنَّهم بدلَ ذلك استهزءوا بموسىٰ ﷺ، وقالوا: «ما يَشاء موسىٰ أن يلعبَ بنا إلَّا لعِب بناَ؟ حِطَّة، حِطَّة، أيُّ شيءٍ حِطَّة؟! وقال بعضهم لبعض: حِنطة!»[١].

و«الحِنطة»: القَمح، و«حَبَّة في شَعرة»: تَفسير لها، وفي بعضِ الرِّواياتِ: «حِطَة» دون «حِنطة»[٢]، أي قالوا هذه الكلمةَ بعينِها، وزادوا عليها مُستهزئين: «الحَبَّة في الشَّعرة»[٣]، ضَمُّوا إليه هذا الكلامَ الخاليَ عن الفائدةِ، تتميمًا للاستهزاءِ، وزيادةً في العُتوِّ[٤].

فهم قد بدَّلوا السُّجودَ بالزَّحف، واستبدلوا تلك الكلمةَ الضَّارِعةَ الخاشِعةَ، بكلمةٍ أخرىٰ قريبةِ اللَّفظ، لكن بمعنىٰ آخرَ مُغاير، فبدَل أن يَتوجَّهوا إلىٰ الله تعالىٰ بالضَّراعة، تَوجَّهوا إليه بطلبِ القُوتِ! و«أُمِروا بالإخلاصِ لله نظرًا إلىٰ حياةِ قلوبِهم، فطَلبوا الحِنطةَ نظرًا إلىٰ حياةِ جُسومِهم!»[٥].

وفي هذا مِن التَّلاعب بدين الله تعالىٰ والاستهزاءِ بأوامِره والعدولِ عن إرضاءِه إلىٰ الإعلانِ بما يُرضي أهواءَهم، ويُشبع شهواتَ بطونهم، ما سطَّرَه الوَحيُ عنهم فضحًا لقبيحِ أخلاقِهم إلىٰ يومِ القيامة.

---

(١) «جامع البيان» للطبري (١/٧٢٨).

(٢) جاء في «مطالع الأنوار» للقاضي عياض (٢/٢٧٥): «رواه المروزي: حِطَّة، بدلا من: حِنْطة، وبالنُّون أصوب؛ لأنهم بدَّلوا اللَّفظ بزيادة النُّون، كما روي من قولهم: حِطىٰ سمهاثا، معناه: حنطة حمراء».
يقول ابن الدماميني في كتابه «مصابيح الجامع» (٨/١٥٥) متعقبا هذا القول:
«إذا حملوا القول الَّذي أُمروا به علىٰ غير المراد منه، وعَنوا به ما يحملهم عليه استهزاؤهم وجرأتهم، وزادوا مع ذلك لفظًا آخر من تلقاء نفوسهم يُبين ما زادوه من المعنىٰ المخترع صِدْق التبديل، ولا شك أن قولهم: حِطَّة، حَبَّة في شعرة، هو غير القول الذي أُمروا به، فقد بدَّلوا، وبهذلك يظهر أن ليس لفظ (حِنطة) -بالنون- أصوبَ من (حِطَّة) بدونها».

(٣) أي: حبة حنطة في شعرة الحطة، وهو السفاء، وهو شوك الحنطة، انظر «التوضيح» لابن الملقن (٢٢/٣٤).

(٤) انظر «الكواكب الدراري» للكرماني (١٧/٨)، و«طرح التثريب» للعراقي (٨/١٦٧).

(٥) «تراث أبي الحسن الحرالي المراكشي» (ص/٢٢٥).

يقول البِقاعيُّ (ت ٨٨٥هـ): «ذَكَر تعالىٰ عُدولَهم عن كلِّ ذلك، واشتغالَهم ببطونِهم وعاجلِ دنياهم، فطلبوا طعامَ بطونِهم الَّتي قد فرغ منها التَّقدير، وأظهَر لهم الغَناء عنها في حالِ التِّيه، بإنزال المَنِّ والسَّلوىٰ، إظهارًا لبلادةِ طباعِهم، وغلبةِ حُبِّ العاجلةِ عليهم»[(١)].

فتحريفُ القولِ عن مواضعِه سِمَة لا تُستغرب مِن يَهود، والله أخبرَ أنَّهم ﴿مِّنَ ٱلَّذِينَ هَادُواْ يُحَرِّفُونَ ٱلْكَلِمَ عَن مَّوَاضِعِهِۦ﴾ [النساء: ٤٦]، وكانوا يأتون النَّبي ﷺ يقولون: رَاعِنا، يعنونَ الرُّعونةَ، لَيًّا بألسنتِهم، وإذا جاءوه حَيَّوه بما لم يُحَيِّه به الله، وقالوا: السَّام عليك يا محمَّد، يُوهِمون بسريعِ اللَّفظ أنَّهم سَلَّموا[(٢)].

فما يُستغربُ بعدُ أن يُحرِّفوا لفظَ أمرِه كما في خَبر أبي هريرة؟!

وأمَّا دعوىٰ المُنكِر في المعارضةِ الثَّانية: أنَّ تحريفَ لفظِ (حِطَّة) إلىٰ لفظِ (حِنطة) لا يُتأتَّىٰ إلَّا بلِسانٍ عَربي مُبين، ولسان بني إسرائيل عبرانيٌّ، فجواب ذلك مِن وجوه:

أوَّلها: إن كان قصدُ المعترضِ بالعبرانيَّةِ اللُّغةَ العِبريَّة بما نعرفه اليوم: فإنَّها لم تكُن لسانَ قومِ موسىٰ ﵇ أصلًا علىٰ الصَّحيحِ مِن كلام المختصِّين في علمِ اللُّغاتِ العَتيقة؛ فإنَّ أولئك الإسرائيليِّين إن كانوا «يحتفظون بلغةٍ لأنفسِهم إلىٰ جانبِ المصريَّة الَّتي هي لغةُ المَحَلِّ الَّذي سَكنوه لعدَّةِ قرونٍ، فإنَّ هذه اللُّغة الخاصَّة لا يُمكن أن تكونَ هي اللُّغة العِبريَّة المعروفةَ لدينا، فهذه لم تتبلوَر إلَّا بعدَ وفاةِ موسىٰ بحوالي أربعةِ قرون»![(٣)].

(١) «نظم الدرر في تناسب الآيات والسور» (١/ ٤٠٠).

(٢) كما في حديث عائشة في البخاري (ك: الجهاد والسير، باب: الدعاء علىٰ المشركين بالهزيمة والزلزلة، رقم: ٢٩٣٥)، وحديث ابن عمر في مسلم (ك: الآداب، باب النهي عن ابتداء أهل الكتاب بالسلام وكيف يرد عليهم، رقم: ٢١٦٤).

(٣) «لغات الرسل وأصول الرسالات» لمجموعة من الباحثين الأكاديميين (ص/٤٩).

ثانيها: لو افترَضنا أنَّ لغة القومِ زمنَ موسىٰ ﷺ كانت العِبريَّة -تنزُّلًا- فإنَّه لا تعارضَ بين ما وَرد في الحديث، بيانُ ذلك من جِهتين:

الجِهة الأولىٰ: أنَّ العَربيَّة والعِبريَّة كِلاهما مِن الأسرةِ السَّامية(١)، والمُشترَك اللُّغوي بين اللُّغاتِ مِن أسرةٍ واحدةٍ يكون كبيرًا، فلا مانعَ مِن أن يكون لفظَا (حِطَّة) و(حِنطة) مَن هذا المشترَك(٢).

يقول ابن حزم: «إنَّ الَّذي وَقفنا عليه وعلِمناه يقينًا: أنَّ السِّريانيَّة والعبرانيَّة والعَربيَّة -هي لغة مُضر وربيعة، لا لغة حِمير- لغةٌ واحدةٌ، تَبدَّلت بتبدُّلِ مَساكن أهلِها، فحدَث فيها جَرش كالَّذي يحدث مِن الأندلسيِّ إذا رام نغمةَ أهل القيروان، ومِن القيروانيِّ إذا رام نغمةَ الأندلسيِّ. وهكذا في كثيرٍ من البلاد، فإنَّه بمجاورةِ أهلِ البَلدة بأُمَّة أخرىٰ، تتبدَّل لغتها تبديلًا لا يخفىٰ علىٰ من تأمَّله»(٣).

وعليه؛ فإنَّ وجود تشابه بين العربيَّة وغيرها من اللُّغات السَّامية في مفرداتها وقواعدها ليس بالمستنكر؛ خاصَّةً مع قولِ ثلَّة من الباحثين في علم اللُّغات والاجتماع بكونِ العربيَّة هي الأصل الَّتي تفرَّعت عنها باقي اللُّغات السَّامية(٤)، بل باقي اللُّغات بإطلاق(٥).

---

(١) السَّاميون شعوب عديدة، بعضها انقرض أو اندمج في غيره من الشعوب، كالبابليين، والآشوريين، والفينيقيين، والآراميين، وبعضها لا يزال باقيًا إلىٰ يومنا هذا، كالعرب، واليهود، والأحباش السُّمر، وقلة من بقايا الآرامية، وأول من أطلق عليها هذه التسمية (سامية) عالم ألماني اسمه (شلوتسر) بناءً علىٰ أقدم محاولة لتقسيم البشر إلىٰ عائلات، وهي تلك التي وردت في سفر التكوين، وفي الإصحاح العاشر، ومع أن هذا التقسيم غير دقيق، فقد أبقىٰ عليه علماء التاريخ والاجتماع، لعدم وجود مصطلح أفضل منه للدلالة علىٰ مجموعة الشعوب تربطها معًا وحدة اللغة والجنس والذهنية، انظر «في قواعد الساميات» لـ د. رمضان عبد التواب (ص/٩-١٢).

(٢) هذا ما ذهب إليه الفخر الرازي في تفسيره «مفاتيح الغيب» (٦/ ٥٠٤).

(٣) «الإحكام» لابن حزم (١/ ٣١).

(٤) وهو ما ذهب إليه العالم الاجتماعي الإيطالي (ساباتينو موسكاتي) في كتابه الشهير «الحضارات السامية القديمة».

(٥) ألَّفت الدكتورة تحية عبد العزيز إسماعيل -المختصة بعلم اللغويات- كتابًا حافلًا أسمته «اللغة العربية أصل اللغات»، حشدت فيه دلائل كثيرة علىٰ أولية اللغة العربية، وأنها أصل اللغات، وشرحت فيه =

الجهة الثَّانية: أنَّ العِبريَّة القديمة نفسَها خَليط مِن عدَّة لغاتٍ، أهمُّها الآراميَّة، والأكاديَّة البابِليَّة منها والآشوريَّة، والهيروغليفيَّة المِصريَّة، وكذا العَربيَّة، فوارِدٌ جدًّا أن يكون اللَّفظان الوارِدان في الحديثِ مِن المعجمِ العَربيِّ الَّذي اختلَط في ذاكَ المَزيجِ العِبْريِّ[1]!

وفي تقريرٍ قريبٍ مِن هذا التَّأصِيلِ، يقول ابن تيميَّة: «الألفاظُ العِبريَّة تُقارب العربيَّة بعضَ المقاربة، كما تتقارب الأسماء في الاشتقاقِ الأكبر، وقد سمِعت ألفاظَ التَّوراة بالعِبريَّة مِن مسلمةِ أهل الكتاب، فوجدتُ اللُّغتين متقاربتين غايةَ التَّقارب، حتَّىٰ صِرتُ أفهم كثيرًا مِن كلامِهم العِبريِّ بمجرَّدِ المعرفة بالعَربيَّة..»[2].

ثالثها: يذهب عَدد من الباحثين إلىٰ أنَّ اللُّغة الَّتي كُتِبت بها التَّوراة الأصليَّة كانت الآرَاميَّة، فإنَّه لابدَّ أنَّ ما أُوتيَه موسىٰ ﷺ مِن ألواحٍ قد كُتِب بلُغةٍ مُقعَّدةٍ مَفهومةٍ[3]، واللُّغة الَّتي كانت مُتداولة في الشَّام آنذاك هي الآراميَّة[4]، ومِنها تفرَّعَت السِّريانيَّة[5]، فلذا سُمِّيت باللُّغةِ المقدَّسة، وهاتان لُغتانِ قَريبتان في المعجمِ والقَواعد، ومنها أَخذت العِبريَّة قِسطًا وافرًا مِن لُغتها، وقد سبقت الإشارة إلىٰ قريبٍ من هذا المعنىٰ.

= الكلمات اللاتينية واليونينية والهيروغليفية، وكشفت عن تراكيبها، وردتها إلىٰ أصولها العربية فيما ترىٰ، كما حشدت مزايا اختصت بها العربية عن غيرها، وقد بذلت فيه جهدا مشكورًا.

وكذا لـ د. عبد الرحمن البوريني بحث قيِّم بلغ فيه نفس النتيجة السابقة أسماه «اللغة العربية أصل اللغات كلها»، مطبوع بدار الحسن للنشر - عمان، ١٩٩٨م.

(١) وهذا موسىٰ ﷺ مع علمهِ باللُّغة المصريَّة لغة المنشأ، قد تعلَّم العربيَّة وتكلَّم بها حين ساكن أهل مَدين عدَّة سنين، وكانوا عربًا، وقد كان من آثار ذلك تضمُّن أسفارِ موسىٰ الخمسة الموجودة في التَّوراة كلماتٍ كثيرةً من المصريَّة والعربيَّة.

(٢) «مجموع الفتاوىٰ» (٤/ ١١٠).

(٣) ويبعُد جدًّا أن تكون التَّوراة قد كُتبت بالرُّموز الهيروغليفيَّة المصريَّة القديمة التي نشأ عليها موسىٰ ﷺ برسومها الحيوانيَّة وأشكالها المستغربة!

(٤) انظر «الحضارات السامية القديمة» لساباتينو موسكاتي (ص/ ١٨٠).

(٥) «في قواعد الساميات» لـ د. رمضان عبد التواب (ص/ ٨١).

يؤيِّد هذا: ما أورده جَمعٌ مِن المفسِّرين مِن أخبارَ تدلُّ علىٰ أنَّ قولَ الفَسَقة من بني إسرائيل: (حِنطة) قد كان بالنَّبطيَّة، حيث قالوا: «حِطَا سمقاثا»، أي: حِنطة حمراء -كذا وَرَد عن ابن مسعود وابن عبَّاس وغيرهما[1]- والنَّبطَ كانت لُغتهم الرَّسميَّة الآراميَّة[2]!

والعَربيَّة والآراميَّة السِّريانيَّة يجتمِعان في الأصلِ السَّامي الغَربيِّ، وفي نفسِ هذا الحديث ما يشهدُ لذلك، حيث إنَّ لفظ (حِنطة) في آراميَّة العَهد القديم هكذا: (ح ن ط ه)[3]، فهو بنفسِ حروفه في العَربيَّة تمامًا، فلا يُستبعد بهذا أن يكونَ لفظُ الفعلِ العَربيِّ (حَطَّ) الواردِ في حديث أبي هريرة هو بنفسِ حروفِه في الآراميَّة.

فأخْلِق بهذه الحقائق أن يكون بها حديث أبي هريرة ﷺ شاهدًا في علم تاريخِ اللُّغاتِ، لا مَطعونًا به مِن طالبي الهَناتِ من صِحاحِ الرِّواياتِ! والحمد لله.

---

(١) انظر «جامع البيان» للطبري (١/٧٢٨)، و«الهداية» لمكي بن أبي طالب (١/٢٨١)، و«الكشاف» للزمخشري (١/١٤٣)، و«مدارك التنزيل» للنسفي (١/٩٢)، و«البحر المحيط» لأبي حيان الأندلسي (١/٣٦٣).

(٢) ولذا تُصنف النَّبطية بأنها إحدىٰ تفرعات الأبجديَّة الآراميَّة، انظر «تاريخ دولة الأنباط» لإحسان عباس (ص/١٨).

(٣) «معجم المفردات الآرامية القديمة» لسليمان الذييب (ص/١٠٦).

المَبحث الثالث

نقد دعاوي المعارضات الفكرية المعاصرة للتَّفسيرِ الأثَريِّ لآية: ﴿إِذْ يُوحِي رَبُّكَ إِلَى ٱلْمَلَٰٓئِكَةِ أَنِّي مَعَكُمْ﴾ بقتال الملائكة في بدر

المَطلب الأوَّل
سَوق التَّفسيرِ الأثَريِّ لقولِه تعالى:
﴿إِذْ يُوحِى رَبُّكَ إِلَى ٱلْمَلَـٰٓئِكَةِ أَنِّى مَعَكُمْ﴾ بقتال الملائكة في بدر

ورد في ذلك عن ابن عبَّاس رضي الله عنهما أنَّ النَّبي ﷺ قال يوم بدر: «**هذا جبريل، آخذ برأس فرسِه، عليه أداة الحرب**»، أخرجه البخاريُّ[1].

وعن سعد بن أبي وقاص رضي الله عنه قال: «رأيتُ رسولَ الله ﷺ يوم أُحد، ومعه رجلان يُقاتلان عنه، عليهما ثياب بِيض، كأشدِّ القِتال، ما رأيتهما قبلُ ولا بعد»[2].

وعن ابن عبَّاس رضي الله عنهما قال: بينما رجلٌ مِن المسلمين يَومئذٍ يَشتدُّ في أثرِ رجل من المشركين أمامَه، إذ سمِع ضربةً بالسَّوطِ فوقه، وصوتُ الفارس يقول: أقدِم حَيْزوم! فنظَرَ إلىٰ المُشركِ أمامَه، فَخَرَّ مُستلقيًا، فنظَر إليه، فإذا هو قد خُطِم أنفُه، وشُقَّ وجهُه، كضربةِ السَّوط، فاخضرَّ ذلك أجمع، فجاء الأنصاريُّ، فحدَّث بذلك رسول الله ﷺ، فقال: «**صدقتَ، ذلك مِن مَددِ السَّماءِ الثَّالثةِ**»[3].

---

(١) أخرجه البخاري في (ك: المغازي، باب: شهود الملائكة بدرا، رقم: ٣٩٩٥).

(٢) أخرجه البخاري في (ك: المغازي، باب: «إذ همت طائفتان منكم أن تفشلا والله وليهما وعلىٰ الله فليتوكل المؤمنون»، رقم: ٤٠٥٤).

(٣) أخرجه مسلم في (ك: الجهاد والسير، باب: باب الإمداد بالملائكة في غزوة بدر، وإباحة الغنائم، رقم: ١٧٦٣).

المَطلب الثاني

سَوق المعارضاتِ الفكريَّة المعاصرة للتَّفسير الأثريِّ لآية: ﴿إِذْ يُوحِي رَبُّكَ إِلَى ٱلْمَلَٰٓئِكَةِ أَنِّي مَعَكُمْ﴾ بقتال الملائكة

أُورد علىٰ هذه الأحاديث المُخبِرةِ بقتال الملائكةِ جنبَ المسلمينَ في بدر جملةٌ مِن المعارضاتِ، ألخِّصُ جملتَها في الآتي:

المعارضة الأولىٰ: أنَّ مَفاد الآياتِ حصرُ وظيفةِ الملائكة في بدرٍ في تبشيرِ المؤمنين وتطمينِهم، كما في قوله تعالىٰ: ﴿وَمَا جَعَلَهُ ٱللَّهُ إِلَّا بُشْرَىٰ وَلِتَطْمَئِنَّ بِهِۦ قُلُوبُكُمْ﴾ [الأنفال: ١٠] وهذا أسلوب يفيد الحصر، فلا غرضَ من إنزالِ الملائكةِ إلَّا حصولَ البشرىٰ، وهو ما ينفي إقدامَهم علىٰ القتالِ.

المعارضة الثَّانية: أنَّ الأمرَ في قوله تعالىٰ: ﴿فَٱضْرِبُوا۟ فَوْقَ ٱلْأَعْنَاقِ وَٱضْرِبُوا۟ مِنْهُمْ كُلَّ بَنَانٍ﴾ مُوجَّه لِمن خوطِب بهذا القرآن، وهم الصَّحابة ﵃، وليسَ الملائكة.

وفي تقرير هاتين الشُّبهتين، يقول (رشيد رضا):

«مُقتضىٰ السِّياق أنَّ وحي الله للملائكة قد تمَّ بأمره إيَّاهم بتثبيت المؤمنين، كما يدلُّ عليه الحصر في قوله عن إمداد الملائكة: ﴿وَمَا جَعَلَهُ ٱللَّهُ إِلَّا بُشْرَىٰ﴾ إلخ، وقوله تعالىٰ: ﴿سَأُلْقِي فِي قُلُوبِ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ ٱلرُّعْبَ﴾، بدءُ كلامٍ خوطب به النَّبي ﷺ والمؤمنون تتمَّةً للبشرىٰ، فيكون الأمر بالضَّرب موجَّهًا إلىٰ المؤمنين

قطعًا، وعليه المحققون الَّذين جزموا بأنَّ الملائكة لم تقاتل يومَ بدرٍ، تبعًا لما قبله من الآيات..

فكفانا الله شرَّ هذه الرِّوايات الباطلة الَّتي شوَّهت التَّفسير وقَلَبت الحقائق، حتَّىٰ إنَّها خالفت نصَّ القرآن نفسه، فالله تعالىٰ يقول في إمداد الملائكة: ﴿وَمَا جَعَلَهُ ٱللَّهُ إِلَّا بُشْرَىٰ وَلِتَطْمَئِنَّ بِهِۦ قُلُوبُكُمْ﴾، وهذه الرِّوايات تقول: بل جعلها مقاتلةً!..»[1].

المعارضة الثَّالثة: أنَّ في القولِ بقتالِ الملائكة في بدرٍ تنقيصًا مِن شأنِ أهلِ بَدر من الصَّحابة ﷺ، ونَفيًا لمزيَّتِهم عن باقي المسلمين، فأيُّ فائدةٍ مِن ابتلائِهم بقتالِ المشركين، إذا كانوا هم قد كُفوا ذلك مِن الملائكة؟!

وفي تقرير الشُّبهة، يقول (رشيد رضا):

«..ما أدري أين يضع بعض العلماءِ عقولَهم عندما يغترُّون ببعض الظَّواهر وبعض الرِّوايات الغريبة الَّتي يردُّها العقل! ولا يثبتها ما له قيمة من النَّقل!

فإذا كان تأييدُ الله للمؤمنين بالتَّأييداتِ الروحانيَّة الَّتي تُضاعف القوَّة المعنويَّة، وتسهيله لهم الأسباب الحسيَّة، كإنزالِ المطر وما كان له مِن الفوائد، لم يكن كافيًا لنصرِه إيَّاهم علىٰ المشركين بقتلِ سبعين وأسرِ سبعين، حتَّىٰ كان ألفٌ -وقيل آلاف- من الملائكة يقاتلونَهم معهم! فيفلقون منهم الهام، ويقطعون مِن أيديهم كلَّ بنان.

فأيُّ مزيَّة لأهل بدرٍ فُضِّلوا بها علىٰ سائر المؤمنين مِمَّن غزوا بعدهم، وأذلُّوا المشركين، وقَتلوا منهم الألوف؟!»[2].

ثُمَّ حاول تعليلَ هذه الرِّوايات وهي في «الصَّحيحين» بكونِ ابن جريرٍ لم يذكرها في «تفسيره» البتَّة، لأنَّ مثلها في رأيِه «لا يصدرُ عن عاقلٍ إلَّا وقد سُلِب

(١) «تفسير المنار» (٩/ ٥١٠-٥١١).

(٢) «تفسير المنار» (٩/ ٥١١).

عقلُه لتصحيحِ رواياتٍ باطلةٍ لا يَصِحُّ لها سَند . . وابن عبَّاس لم يحضر غزوةَ بدر؛ لأنَّه كان صغيرًا، فرواياته عنها حتَّىٰ في «الصَّحيح» مرسلة، وقد روىٰ عن غير الصَّحابة، حتَّىٰ عن كعب الأحبار وأمثاله»[1].

(١) «تفسير المنار» (٩/ ٥١١).

المطلب الثالث
دفع المعارضات الفكريَّة المعاصرة
عن أحاديث تفسيرِ آية: ﴿إِذْ يُوحِى رَبُّكَ إِلَى ٱلْمَلَٰٓئِكَةِ أَنِّى مَعَكُمْ﴾
بقتالِ الملائكة

أمَّا عن المعارضةِ الأولىٰ في دعوىٰ المُعترضِ حصرَ الآياتِ لوظيفةِ الملائكة في تبشيرِ وتثبيتِ المسلمينَ يومَ بدر، فيُقال جوابًا لمثلِها:

إنَّه استدلالٌ بمَحلِّ الخلاف غير جائز؛ ذلك أنَّا نَدَّعي أيضًا أنَّ الله تعالىٰ قد كَلَّفهم في الآياتِ نفسِها بشيءٍ زائدٍ علىٰ مجرَّد التَّثبيت، وهو ما ذكره في قوله تعالىٰ: ﴿فَٱضْرِبُوا۟ فَوْقَ ٱلْأَعْنَاقِ وَٱضْرِبُوا۟ مِنْهُمْ كُلَّ بَنَانٍ﴾ [الأنفال: ١٢].

فقول المُعترضِ بعدم قتال الملائكة في بدر، قرينةٌ علىٰ كونِ الأمرِ بالضَّربِ في هذه الآيةِ للمؤمنين: لا يصلُح، لأنَّ نفسَ هذه الدَّعوىٰ نُنازعهم عليها، فأيُّ مانعٍ في أن تكون أمرًا للملائكة أيضًا؟

ثمَّ إنَّ نزولَ الملائكة لتسكينِ القلوب لا يعني بالضَّرورةِ عدمَ مشاركتِهم في القتال، فالأفيدُ أن يُنتقَل بالنِّقاشِ إلىٰ إثباتِ مَن هو المُخاطَب بالأمرِ الإلهيِّ في الآية، وهو ما يظهر جوابه في:

ردُّ الاعتراضِ الثَّاني: وهو دعوىٰ أنَّ الأمرَ بالقتالِ مُوَجَّه للصَّحابةِ لا الملائكةِ:

فإنَّه لا يخفىٰ الخلافُ القديم في المعني بالمُخاطَب هنا بين أهل التَّفسيرِ

أنفسِهم[1]، ولسنا نُنكِر أنَّ الآية ظنيَّة الدَّلالة، تحتمل كِلا الوَجهين؛ لكنَّ القواعد العلميَّة تقتضي تصحيحَ أحدِهما بالمرجِّحاتِ المُعتبرَة أصوليًّا، وباستعمالِ هذه يَتبيَّن رجحانُ قولِ الجمهورِ في كونِ قتالِ الملائكةِ كان بأمرِ الله تعالىٰ، وقولُهم بعَودِ الأمرِ في الآيةِ إلىٰ الملائكةِ يعتمد علىٰ أصلين:

الأوَّل: دلالةُ الأحاديث علىٰ ذلك نَصًّا:

وهذه تَلقَّاها أهلُ الحديثِ بالقَبول، يكفي منها ما أخرجه الشَّيخان ممَّا سبق سَوقَه، ومَعلوم من علمِ الأصولِ أنَّ نصوص السُّنة مُبيِّنة لمُجملِ الآيات، والنَّص إذا وَرَد لم يُعارَض بالمحتملاتِ.

الثَّاني: دلالة السِّياق القرآنيِّ نفسه علىٰ ذلك:

وذلك أنَّ الله تعالىٰ أخبرَ أنَّه أنزلَ الملائكة في بدرٍ مُردِفين: ﴿إِذْ تَسْتَغِيثُونَ رَبَّكُمْ فَاسْتَجَابَ لَكُمْ أَنِّي مُمِدُّكُم بِأَلْفٍ مِّنَ الْمَلَائِكَةِ مُرْدِفِينَ﴾ [الأنفال: ٩]، أي: أُنزِلوا فرقةً بعد فِرقةٍ[2]، وهذا تَعبير يتضَمَّن حمولةً عسكريَّة واضحة! فكأنَّهم مجموعاتٌ مآزَرةٍ، تأتي الواحدة تلوَ الأخرىٰ، كما المعهود مِن الجيوش في الحروب، فجاء عَدد الملائكةِ مُساويًا لعددِ المشركين، وكان الصَّحابة زيادة.

ولو كانت الغاية مُجرَّد التَّسكين لقلوبِ مَن قاتلَ في بدرٍ، لمَا احتِيجَ إلىٰ كلِّ هذا الإردافِ والتَّتابع بهذا الشَّكلِ مِن هذه الأعدادِ الكثيرة.

ثمَّ المعلوم من حال الحروب، أنَّ مَعنويَّات الجنودِ إنَّما تَتقوَّىٰ في حماةِ المعارك إذا علِموا بالتحاقِ فُرقٍ أخرىٰ مِن حُلفاءِهم! تخفيفًا عنهم لضغطِ المعركة، وتحقيقًا للتَّفوُّقِ المَاديِّ علىٰ العَدوِّ، ومِن ثَمَّ تزدادُ الرَّغبة في الإجهازِ علىٰ العَدوِّ، وتُشحذُ الهِمَم للظَّفرِ منه بالنَّصر.

---

(١) نسبَ القرطبي في «جامع أحكام القرآن» (٧/ ٣٧٨) كون الملائكة هي المعينة بالأمر بالضرب في الآية إلىٰ الجمهور، وهو الذي اختاره النووي في شرحه لمسلم (٨/ ١٠)، وابن كثير في «تفسيره» (٤/ ٢٥)، وأبو حيان في «البحر المحيط» (٥/ ٢٨٥)، وذهب قلة من المفسرين إلىٰ أن المعني به هم المؤمنون، كالفخر الرازي في «تفسيره» (١٥/ ٤٦٠)، وجعله ابن عطية في «المحرر الوجيز» (٢/ ٥٠٨) محتملًا لكليهما.

(٢) «معاني القرآن وإعرابه» للزجاج (٢/ ٤٠٣).

وقـول الـلـه تـعـالـىٰ: ﴿وَمَا جَعَلَهُ ٱللَّهُ إِلَّا بُشْرَىٰ وَلِتَطْمَئِنَّ بِهِۦ قُلُوبُكُمْ﴾ [الأنفال: ١٠] ليس يفيد الحصرَ بحال كما ادَّعاه المُعترض، لأنَّ الضَّمير في قوله: ﴿جَعَلَهُ﴾ عائِدٌ إلىٰ فعلِ الله مِن الإمدادِ نفسِه، لا إلىٰ الملائكةِ، أي: القَصدُ مِن إنزالِه الملائكةَ للقتالِ طَمأنةُ المؤمنين إذا عَلموا بزيادةِ عددِهم بعد ما رَأوا مِن وفرةِ المشركين وعدمِ تكافئهم، فنفسُ قتالِ الملائكةِ بجوارِهم تَطمينٌ لهم، وفيه تبشيرٌ ضِمنيٌّ بالنَّصر، بأن أوقعَ في نفوسِهم ظنَّ النَّصر، وهذا منه إلهامٌ وتثبيتٌ، وفيه إرشادٌ لما سيُطابق الواقع، ودفعٌ لأيِّ وَسوسةٍ شيطانيَّة.

وفي سِياقِ الآياتِ نفسِها ما يدلُّ علىٰ كونِ المُخاطَبين بالضَّربِ الملائكةُ، حيث أنَّها افتُتِحَت بخطابِ الله لهم، في قوله تعالىٰ: ﴿إِذْ يُوحِى رَبُّكَ إِلَى ٱلْمَلَٰٓئِكَةِ أَنِّى مَعَكُمْ فَثَبِّتُوا۟ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟﴾، فناسبَ أن يكون مُختتَمها للملائكة أيضًا.

لكنَّ (رشيد رضا) فَصَل هذا الأمرَ عن سياقِه القريبِ، وألحقَه بسياقٍ بعيدٍ عنه الَّذي فيه خطاب المؤمنين! ولا يجوز استصحابُ السِّياقات البعيدة دون القريبةِ إلَّا بدَليل، «فإنَّ قولَه تعالىٰ: ﴿فَٱضْرِبُوا۟ فَوْقَ ٱلْأَعْنَاقِ﴾ تفريعٌ علىٰ جملة: ﴿سَأُلْقِى فِى قُلُوبِ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ ٱلرُّعْبَ﴾ المفرَّعة هنا أيضًا علىٰ جملة: ﴿فَثَبِّتُوا۟ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟﴾ في المعنىٰ»(١).

هذا؛ ولو فَرَضنا أنَّ الأمرَ بالقِتالِ في الآية كان للمؤمنين، لنَزَلَت عليهم قبل المعركةِ بداهةً ليمتثِلوه! في حين أنَّ السُّورةَ نَزَلت بعدَ انكشافِ الملحمةِ، وفراغِ المؤمنين مِن القِتال!

وعلىٰ فرضِ أنَّ الأمرَ القرآنيَّ مُوجَّه للمؤمنين أصالةً، فما المانِعُ أن تكون الملائكة شاركَتهم في القتالِ؟! فلم يكن مِن داعٍ لرَدِّ الأخبارِ الصَّحيحة في هذا الباب.

(١) «التحرير والتنوير» لابن عاشور (٩/ ٢٣٧-٢٣٨).

وأمَّا دعوىٰ المعترض في أنَّ قتالَ الملائكة تنقيصٌ مِن شأنِ أهلِ بَدر، ونَفيٌ لمزيَّتِهم عن باقي المسلمين. .إلخ:

فهذا منه صحيح لو كان الحَسمُ في المَعركة مِن جهة الملائكةَ فقط، وكان الصَّحابة ﷺ في دَعةٍ لا يكادون يرفعون سيفًا؛ ولكن الواقع أنَّ قتال هؤلاء كان هو الأصل، وقد أبلوا فيه بَلاءً حَسنًا، وأنَّ الملائكة ما تَنزَّلت إلَّا عونًا وتَسديدًا وتَبشيرًا، وما خَبر مبارزةِ الثَّلاثةِ مِن المؤمنين أوَّلَ المعركةِ عن أذهانِنا بغائب[1]، فكلُّ هذا «لإرادةِ أن يكون الفعلُ للنَّبيِّ ﷺ وأصحابه، وتكون الملائكة مَددًا علىٰ عادةِ مَدد الجيوش، رعايةً لصورةِ الأسبابِ وسُنَّتِها الَّتي أجراها الله تعالىٰ في عباده»[2].

فنَفي (رشيد رضا) أن تكونَ لأهلِ بَدر بقتالِ الملائكة مَزيَّة علىٰ مَن بعدهم قولٌ منه عجيب، فإنَّ أهلَ بدرٍ لِما اجتمعَ فيهم مِن الفَضائلِ خصَّهم الله بقتالِ الملائكةِ، وغزوتُهم كانت فاتحةَ الصِّراعِ المباشرِ بين الإسلامِ والكُفرِ، وفرقانًا بين الحَقِّ والباطِل؛ فلِما احتفَّ بهذه الغزوةِ مِن فرائد الخِصال، وما تَرتَّب عليها مِن أثرٍ علىٰ الدَّعوة في الحالِ والمآل، مع قلَّة عددٍ وعَتاد: اقتضَت حكمة الله أن تكون الغَلبة فيها للمسلمين، رحمةً منه وفَضلًا بعد استضعافِهم، ولعدوِّهم عَذابًا وإذلالًا بعد كِبرهم عن الحقِّ وطغيانِهم.

فما جَرىٰ بين الفريقين كان -في حقيقتِه- «إبدالًا للحقائقِ الثَّابتة باقتلاعِها ووضعِ أضدادِها، حيث جُعِل الجُبن شجاعةً، والخوف إقدامًا، والهَلع ثَباتًا في جانب المؤمنين، وجُعِلت العزَّة رُعبًا في قلوبِ المشركين، وقُطِعت أعناقهم

---

(١) حيث قَتل حمزة وعليٌّ ﷺ الَّذين بارزاهما، وطُعن عبيدة بن الحارث ﷺ بعد قتلِه لعدوِّه عتبة بن ربيعة، ثمَّ مات بعدها، في نزالٍ شديد جرىٰ بين هؤلاء الرَّهطِ السِّتة خلَّد الله تعالىٰ ذكره في كتابه، فكان أبو ذرٍّ الغفاري ﷺ -في البخاري (رقم: ٤٧٤٣) ومسلم (رقم: ٣٠٣٣)- يُقسم بالله أنَّ هذه الآية نزلت فيهم: ﴿هَٰذَانِ خَصْمَانِ ٱخْتَصَمُوا۟ فِى رَبِّهِمْ﴾.

(٢) مِن كلام السُّبكي، نقله ابن حجر في «فتح الباري» (٧/ ٣١٣).

وأيديهم بدون سَببٍ من أسبابِ القطعِ المعتادة، فكانت الأعمال الَّتي عُهِد للملائكة عَملُها خوارق عادات»[1]، بَعَث عليها عنايةُ الله بهذه العِصابة المؤمنةِ الَّتي لم هلكت لم يُعبَد في الأرض.

ثمَّ ما أدرىٰ (رشيدًا) أنَّ الله لم يُنزِل ملائكةً تَقاتل مع غيرهم مِن «المؤمنين مِمَّن غَزوا بعدهم وأذلُّوا المشركين وقتلوا منهم الألوفَ»[2]؟ إذا ما حَقَّقوا شرطَ الإيمان، ونصرةَ الدِّين، والأخذَ بما تَوافر مِن أسباب، كما فعله أهل بدر؟!

إنَّ إعلالَ (رشيد رضا) حديثَ البابِ بأنَّه مِن روايةِ ابن عبَّاس ﷺ وهي مرسلة لا يقوم علىٰ ساق في مقامِ الحِجاج، هو قول لم يَلتفِت إلىٰ مثلِه المحقِّقون، فإنَّ العَمل جارٍ منهم علىٰ قَبولِ مَراسيل الصَّحابةِ والاحتجاج بها في العقائدِ والأحكام، فضلًا عن المَغازي والسِّيرة؛ فرواية الصَّحابةِ عن التَّابعين نادرة جِدًّا، لم يكونوا يَروون إلَّا عن الصَّحابة مثلِهم، وهم يبيِّنون ذلك عند المُحاقَقة[3].

وما كان لابن عبَّاس أن يَلجأ إلىٰ تابعيٍّ ليقُصَّ عليه أحداث بدرٍ، وحوله كبار الصَّحبِ مُتوافرون!

ولو سَلَّمنا لرشيدٍ قولَه في ابن عبَّاس، فما يقول في روايةِ سعد بن أبي وقَّاص وقد حَكىٰ ما رأته عيناه في بدرٍ مِن قتالِ الملائكة؟!

أمَّا دعواه آخرَ هذه المعارضةِ، بأنَّ هذه الأخبار لو كانت صَحيحةً لأخرجها الطَّبري في تفسيره:

فإطلالةٌ مِن الشَّيخ خاطفةٌ لموضعِ تفسيرِ ابن جريرٍ لآيةِ: ﴿أَلَن يَكْفِيَكُمْ أَن يُمِدَّكُمْ رَبُّكُم بِثَلَٰثَةِ ءَالَٰفٍ مِّنَ ٱلْمَلَٰٓئِكَةِ مُنزَلِينَ﴾ وهي في آل عمران نفسِها: كانت

---

(١) «التحرير والتنوير» (٩/ ٢٨١) بتصرف يسير.

(٢) «تفسير المنار» (٩/ ٥١١).

(٣) انظر «النكت علىٰ مقدمة ابن الصلاح» لابن حجر (٢/ ٥٧٤-٥٧٥)، و«توجيه النظر» لطاهر الجزائري (٢/ ٥٦١).

لتكون كفيلةً لتُخجِلَه من إيرادِ هذا الكلام! فإنَّ الطَّبريَّ قد مَلأ موضِعَ تأويلِ هذه الآيةِ من تفسيرِه بجملةٍ من الآثارِ الدَّالةِ علىٰ قتال الملائكة يومَ بدرٍ، وبأسانيد له صحيحة.

وسبحان مَن لا يسهو ويغفل.

المَبحث الرابع

نقد دعاوي المعارضات المُعاصرة للتَّفسير النَّبوي لآية: ﴿يَوْمَ نَقُولُ لِجَهَنَّمَ هَلِ ٱمْتَلَأْتِ وَتَقُولُ هَلْ مِن مَّزِيدٍ﴾

المطلب الأوَّل
سوق التَّفسير النَّبوي لآية:
﴿يَوْمَ نَقُولُ لِجَهَنَّمَ هَلِ ٱمْتَلَأْتِ وَتَقُولُ هَلْ مِن مَّزِيدٍ﴾

عن أبي هريرة، عن النَّبي ﷺ قال:

«اختصَمَت الجنَّة والنَّار إلىٰ ربِّهما، فقالت الجنَّة: يا ربِّ، ما لها لا يدخلها إلَّا ضعفاء النَّاس وسَقطهم؟ وقالت النَّار: أُوثرت بالمتكبِّرين، فقال الله تعالىٰ للجنَّة: أنتِ رحمتي، وقال للنَّار: أنت عذابي أصيب بك من أشاء، ولكلٍّ واحدةٍ منكما مِلؤها، قال: فأمَّا الجنَّة، فإنَّ الله لا يظلم من خلقه أحدًا، وإنَّه يُنشئ للنَّارِ مَن يشاء[1]، فيُلقون فيها، فتقول: هل من مزيد؟ -ثلاثًا- حتَّىٰ يضع فيها قدمه فتمتلئ، ويُردُّ بعضها إلىٰ بعض، وتقول: قطِ، قطِ، قطِ!» أخرجه البخاريُّ[2].

وعند مسلم: «.. فأمَّا النَّار فلا تمتلئ حتَّىٰ يضع الله تبارك وتعالىٰ رجلَه،

---

(١) الصَّواب في هذه الجملة: «وإنَّه يُنشئ للنَّارِ مَن يشاء» أنَّها غير محفوظة، ولكن علىٰ جادةِ المُشاكلةِ مشىٰ الرَّاوي فانقلب عليه لفظ الحديث، فالله يُنشئ للجنَّة خلقًا وليس للنَّار، وإلىٰ هذا ذهب القابسي والبُلقيني كما في «فتح الباري» (١٣/٤٤٦)، وقد بيَّن أدلَّة هذا الغلط في الحديث ابن تيمية في «منهاج السنة» (٥/١٠١)، وابن القيِّم في «حادي الأرواح» (ص/٢٧٨)، وابن كثير في «تفسيره» (٥/٣٥).

(٢) أخرجه البخاري (ك: التوحيد، باب ما جاء في قول الله تعالىٰ: ﴿إِنَّ رَحْمَتَ ٱللَّهِ قَرِيبٌ مِّنَ ٱلْمُحْسِنِينَ﴾، رقم: ٧٤٤٩).

تقول: قط، قط، قط! فهنالك تمتلئ، ويُزوىٰ[1] بعضها إلىٰ بعض، ولا يظلم الله مِن خلقِه أحدًا، وأمَّا الجنَّة فإنَّ الله يُنشئ لها خلقًا»[2].

(١) أي تُجمع وتُقبض، انظر «لسان العرب» (١٤/ ١٤).

(٢) أخرجه مسلم (ك: الجنة وصفة نعيمها وأهلها، باب: النار يدخلها الجبارون والجنة يدخلها الضعفاء، رقم: ٢٨٤٦).

المَطلب الثَّاني
سَوق المعارضات الفكريَّة المعاصرة
لتفسيرِ آيةِ: ﴿يَوْمَ نَقُولُ لِجَهَنَّمَ هَلِ ٱمْتَلَأْتِ وَتَقُولُ هَلْ مِن مَّزِيدٍ﴾

ترجع مُجمَل طعونِ المعاصِرين في حديثِ أبي هريرة ﷺ إلىٰ سبعةِ أوجهٍ من المعارضاتِ المَتنيَّة:

المعارضة الأولىٰ: أنَّ ظاهرَ الآية علىٰ أنَّ جهنَّم لا تَضيقُ بمَن فيها مهما بلغَت أعدادُهم، بينما يُشير الحديث إلىٰ ضِيقِها من ذلك حتَّىٰ تمتلِئ.

وفي تقرير هذه الشُّبهة، يقول (ابن قرناس): «إنَّ الآيات تُصوِّر كيف أنَّ النَّار لن تضيق بمن يُلقىٰ فيها من المكذِّبين مهما بلغت أعدادهم»[1].

المعارضة الثَّانية: أنَّ في إثباتِ صِفةِ القَدمِ لله تعالىٰ في الحديث نوعَ تجسيمٍ، والقَدَم صِفة للمَخلوقِ تُنزَّه الذَّات الإلهيَّة عن مثلِه.

وفي تقرير هذا الاعتراضِ العَقديِّ يقول (زهير الأدهَمي): «.. عندما يضع الله -سبحانه وتعالىٰ عمَّا يصفون- قدَمه علىٰ سطحِ هذا الوِعاء، تكون جَهنَّم قد امتلأت، تقول: حَسبي، كَفاني، وعندها تُجرُّ أطرافَ هذا الوِعاء بعضها إلىٰ بعض، وتكون جَهنَّم قد تمَّ إغلاقها علىٰ أهلها، ..وعلىٰ طريقة المجسِّمة

(١) «القرآن والحديث» (ص/ ٤١٤).

أو المشبِّهة -تعالىٰ الله الَّذي ليس كمثله شيء- يمكن أن نتخيَّل ربَّ العزَّة هنا علىٰ هيئة وصورة أقلُّ ما يُقال فيها إنَّها لا تليق بجلالة الله وعظمته»[1].

المعارضة الثَّالثة: أنَّه يلزم من وضعِ قدم الله تعالىٰ في النَّار مَسُّ الخلقِ للذَّاتِ الإلهيَّة ومخالطتها، فإنَّ لفظ **(في)** في روايةِ أنس ﷺ: «.. **حتَّىٰ يضع فيها ربُّ العالمين قدَمه**»[2]، يفيد الظَّرفية، و«معنىٰ ذلك أنَّ بعضَ أجزاءِ جسمِه تحلُّ بخلقِه، لأنَّ النَّارَ بعضُ خلقِه»[3]، وهذا باطل شرعًا وعقلًا.

ثمَّ فرَّع المُعترض عن هذا التَّوهم الوجهَ التَّالي من أوجُه المعارضةِ، وهو:

أنَّ القرآن أخبر أنَّ النَّار تمتلئ بإبليسَ وأتباعه فقط: ﴿لَأَمْلَأَنَّ جَهَنَّمَ مِنكَ وَمِمَّن تَبِعَكَ مِنْهُمْ أَجْمَعِينَ﴾ [سُورَةُ صٓ: ٨٥]، بينما الحديث يذكر امتلائها بوضعِ قدمِ الرَّبِ فيها أيضًا[4].

المعارضة الرَّابعة: أنَّ الجنَّة والنَّار مِن الجمادات المَسلوبة العقلِ والحاسَّة، فلن يكون لهما «مَعرفةٌ بما حلَّ فيهما مِن مُتجبِّر ومتكبِّر، أو ضعيفٍ وساقط مِن النَّاس»[5]، وعليه فإنَّ في «متنِ هذا الحديث خَللًا في المعنىٰ، لأنَّ الجنَّة والنَّار غير عاقلتين فتتكلَّمان»[6].

ثمَّ فرَّعوا عن هذا الاعتراض اعتراضًا لازمًا له، مفاده في:

المعارضة الخامسة: أنَّ مَن علِم أساليبَ العربيَّة في الخطابِ القرآنيِّ، يدرك أنَّ ما وَرد في آيةِ ﴿وَتَقُولُ هَلْ مِن مَّزِيدٍ﴾ مِن كلامِ جهنَّم، هو مَحمول علىٰ المجازِ

---

(١) «قراءة في منهج البخاري ومسلم» لمحمد زهير الأدهمي (ص/٣٥١)، وانظر «تحرير العقل من النقل» (ص/٢٥٧).

(٢) أخرجه البخاري (ك: التوحيد، باب قول الله تعالىٰ: ﴿وَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ﴾، ﴿سُبْحَانَ رَبِّكَ رَبِّ الْعِزَّةِ عَمَّا يَصِفُونَ﴾، ﴿وَلِلَّهِ الْعِزَّةُ وَلِرَسُولِهِ﴾، ومن حلف بعزة الله وصفاته، رقم: ٧٣٨٤)، ومسلم (ك: الجنة وصفة نعيمها وأهلها، باب النار يدخلها الجبارون والجنة يدخلها الضعفاء، رقم: ٢٨٤٨).

(٣) «الحديث النبوي بين الرواية والدراية» (ص/٦٥١).

(٤) «الحديث النبوي بين الرواية والدراية» (ص/٣٣٨)، وقوله آخر كلامه (لم يُعد) صوابه: لم يوعد.

(٥) «الحديث النبوي بين الرواية والدراية» (ص/٣٣٨).

(٦) «نحو تفعيل قواعد نقد متن الحديث» لإسماعيل الكردي (ص/١٦١).

لا الحقيقة، ومَعناه: استيعابُها لمِن أُلقِيَ فيها مهما بلَغَت أعدادُهم، لكن الحديث صوَّر ذلك علىٰ أنَّه حَقيقة.

وفي تقرير هذا الاعتراض، يقول إسماعيل (الكردي): «أغلب الظنِّ أنَّ واضعَ الحديث يُريد أن يفسِّر بهذا الحديث قوله تعالىٰ: ﴿يَوْمَ نَقُولُ لِجَهَنَّمَ هَلِ ٱمْتَلَأْتِ وَتَقُولُ هَلْ مِن مَّزِيدٍ﴾ [سُورَةُ قٓ: ٣٠]، مع أنَّ أدنىٰ مَن له إلمام وتذوُّق للُّغة العربيَّة يُدرك تمامًا أنَّ الآيةَ بَيان بَلاغيٌّ تخويفيٌّ رائعُ التَّعبير عن مَدىٰ سِعة جهنَّم، دون أن يُقصَد منه أنَّ هناك مخاطبةٌ حقيقيَّة، لجهنَّم وإجابة مِن قِبلها! هذا عَدا عن أنَّه لا ذِكر في الآيةِ لقَدَم الجبَّار أو رجلِه . .»[(١)].

وليتَ هؤلاءِ سَلكوا في الحديث ما سلكه (رشيد رضا) مِن تأويلِه متحاشيًا إنكاره[(٢)].

المعارضة السَّادسة: أنَّه من المُحال أن تَتبرَّمَ الجنَّة مِمَّن فيها مِن أولياءِ الله تعالىٰ وإن كانوا ضَعفة، وتغتبطَ النَّارُ بمَن فيها مِن المُتجبِّرين! وهذا ما ظَهَر للموسويِّ مِن الحديث، فيقول: «فأيُّ فضلٍ للمُتجبِّرين والمتكبِّرين لتفتخرَ بهم النَّار، وهم يَومئذٍ في أسفلِ سافلين؟! وكيف تظنُّ الجنَّة أنَّ الفائزين بها من سَقطة النَّاس، وهم مِن الَّذين أنعمَ الله عليهم بين نبيٍّ وصدِّيق وشهيد وصالح؟! ما أظنُّ الجنَّة والنَّار قد بلَغ بهما الجهلُ والحمقُ والخرفُ إلىٰ هذه الغاية»[(٣)].

---

(١) «نحو تفعيل قواعد متن الحديث» (ص/٢٠٨)، وبهذه العلَّة أيضًا ردَّه ابن قرناس في «القرآن والحديث» (ص/٤١٥).

(٢) «تفسير المنار» (١/ ٢٣٣)، وهو قول عدد من المفسرين، منهم الزمخشري في «الكشاف» (٤/ ٣٩٢)، والبيضاوي في «تفسيره» (٥/ ٢٣٠).

(٣) «أبو هريرة» لعبد الحسين الموسوي (ص/ ٦٢).

المَطلب الثَّالث

دفع المعارضات الفكريَّة المعاصرة

للتَّفسير النَّبوي لآية: ﴿يَوْمَ نَقُولُ لِجَهَنَّمَ هَلِ ٱمْتَلَأْتِ وَتَقُولُ هَلْ مِن مَّزِيدٍ﴾

أمَّا قول المعترضِ في المعارضةِ الأولىٰ: أنَّ جَهنَّم لن تضيقَ بِمَن فيها مَهما بلغَت أعدادُهم، فيُقال في الجواب عنه:

إنَّ الآية مُحتملةٌ لمَعنيين:

الأوَّل منهما: أنَّ السُّؤالَ فيها جاء سؤالَ نَفيٍ، بمعنىٰ: أنَّها تُخبر ألَّا احتمالَ لها لمزيدٍ حيث امتلأت، فالآية بهذا المعنىٰ مُتوائمة مع مدلول الحديث.

المعنىٰ الثَّاني: أنَّ السُّؤال فيها سؤال طَلبٍ واستزادة، فحيث بَقي فيها مُتَّسَع لذلك، استزادت مِن ربِّها وَقودها.

ذَكر الطَّبري كِلا المَعنيين اللَّذَين تَفرَّق عنهما قولُ أهلِ التَّفسير، ثمَّ رَجَّح المعنىٰ الثَّاني مَقصودًا للآية، فقال: «وَأَوْلىٰ القَولين في ذلك عندي بالصَّواب، قول مَن قال: هو بمعنىٰ الاستزادة، هل مِن شيءٍ أزدَاده؟ وإنَّما قُلنا ذلك أولىٰ القولين بالصَّواب: لِصحَّة الخبرِ عن رسولِ الله ﷺ . .»[1].

ثمَّ ذَكَر حديثَ أبي هريرة رضي الله عنه ونحوَه مِن أحاديث هذا الباب.

---

(١) «جامع البيان» للطبري (٢١/ ٤٤٥).

والجمعُ بين هذا المعنَىٰ الثَّاني ودلالةِ الحديث علىٰ امتلاءِ جَهنَّم مُتناولٌ مَيسور بفضلِ الله، وذلك أن نقول: بأنَّ جَهنَّم لن تَزال تَطلبُ المزيدَ مِن ربِّها، حتَّىٰ يضَع عليها الجبَّار سبحانه قدَمه، فيُزوىٰ بعضها إلىٰ بعضٍ، وتَضيق، حتَّىٰ تَمتلِئ بذلك.

وفي تقريرِ هذا الوجهِ القَويم من التَّوفيق بين النَّصَّين يقول ابن تيميَّة: «الصَّحيح أنَّها تقول: ﴿هَلْ مِن مَّزِيدٍ﴾ علىٰ سبيلِ الطَّلب، أي: هل مِن زيادةٍ تُزاد فيَّ؟ والمَزيد ما يَزيده الله فيها مِن الجنِّ والإنس، كما في الصَّحيحين عن أبي هريرة ﷺ عن النَّبي ﷺ -وذكر حديثنا هذا-.

فإذا قالت: حَسبي، حَسبي! كانت قد اكتفَت بِما أُلقي فيها، ولم تقُل بعد ذلك: هل مِن مَزيد، بل تَمتلئ بما فيها، لانزواءِ بعضها إلىٰ بعض؛ فإنَّ الله يُضيِّقها علىٰ مَن فيها لِسعَتها، فإنَّه قد وَعدها ليَملأنَّها مِن الجِنَّة والنَّاس أجمعين، وهي واسعةٌ فلا تَمتلئ، حتَّىٰ يُضيِّقها علىٰ مَن فيها»[1].

وفضلًا عن هذا الجواب، يُمكن أن يُزاد عليه فيُقال:

إنَّه يجوز أن يُقالَ للشَّيء: هو مُمتلئ، مع أنَّ فيه مَكانًا -ولو صَغُر- لا يَزال فارغًا! نبَّه عليه الدَّارمي في مَعرضِ تبكيتِه لِمن رَدَّ هذا الحديث، فقال: «يجوز في الكلامِ أن يُقال لممتلِئ: استزادَ، كما يَمتلئ الرَّجل من الطَّعام والشَّراب، فيقول: قد امتلأتُ وشبعتُ، وهو يقدِر أن يزداد، كما يُقال: امتلأ المسجد مِن النَّاس، وفيه فضلٌ وسِعة للرِّجال بعدُ، وامتلأ الوادي ماءً، وهو محتملٌ لأكثر منه . .»[2].

وأمَّا دعوىٰ المُعترضِ استنكارَه للقدَمِ أن تكون صِفةً لله تعالىٰ في المعارضةِ الثَّانية، فجوابه أن يُقال:

إنَّ مِن لوازم الإيمان بالله تعالىٰ الإيمان بما وَصَف به نفسَه في كتابه، ووَصَفه به رسوله ﷺ في سُنَّتِه، مِن غيرِ تحريفٍ ولا تعطيل، ومِن غير تكييفٍ

(١) «مجموع الفتاوىٰ» (١٦/٤٦).

(٢) «رد الدارمي علىٰ المريسي» (١/٤٠٢).

ولا تمثيل، مع قطعِ الطَّمَع عن إدراكِنا لكيفيَّةِ تلك الصِّفات، لقولِه تعالىٰ: ﴿وَلَا يُحِيطُونَ بِهِۦ عِلْمًا﴾ [طه: ١١٠]، وتنزيهه سبحانه أن يُشبِه شيءٌ مِن صفاتِه شيئًا مِن صفاتِ المخلوقين، لقوله تعالىٰ: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَيْءٌ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ﴾ [الشورى: ١١].

ومعلوم أنَّ السَّمع والبصر مِن حيث هما سَمع وبَصر يتَّصِف بهما جميع الحيوانات، والله يقول: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَيْءٌ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ﴾ [الشورى: ١١].

فكأنَّ الله يُشير للخلقِ: ألَّا يَنفوا عنه صِفةَ سمعِه وبصرِه، بدعوىٰ أنَّ الحوادثَ تَسمع وتُبصر، بدعوىٰ أنَّ ذلك تَشبيه؛ بل عليهم أن يُثبتوا له صفةَ سمعِه وبصِره علىٰ أساسِ ليس كمثله شيءٌ؛ فالله ﷻ له صفات لائقةٌ بكمالِه وجلالِه، وللمخلوقات صفاتهم المناسبة لحالِهم، وكلُّ هذا حَقٌّ ثابت لا شكَّ فيه، وصِفة الربِّ أعلىٰ وأكمل وأجلُّ مِن أن تُشبه صفاتِ المخلوقين(١).

هذا التَّأصيل العَقديُّ في باب الأسماء والصِّفات يشمل نَوعَيْ أدِلَّة هذا الباب:

الصِّفات الشَّرعيَّة العقليَّة: وهي الَّتي يَشترك في إثباتِها الدَّليل السَّمعي، والدَّليل العقلي.

والصِّفات الخَبريَّة: وهي الَّتي لا سَبيل إلىٰ إثباتِها عقلًا إلَّا بطريقِ الخبرِ عن الله تعالىٰ أو رسولِه ﷺ؛ وهذه بدورها تكون **فعليَّة**: كالفَرح، والغَضب، والاستواءِ، وتكون **ذاتيَّة**: كالوَجه، واليَدين.

فمِن هذا القسم الأخيرِ صِفة القَدم -كما ثبت في حدِيثِنا هذا وغيرِه ممَّا وَرَد في هذا البابِ- فيجري علىٰ هذه الصِّفة الذَّاتية ما يَجري علىٰ باقي الصِّفاتِ الثَّابتة شَرعًا، مِن الإيمان بها علىٰ ما يَليق بالله تعالىٰ، مِن غير تعطيلٍ ولا تمثيلٍ بصفاتِ المخلوقين، تعالىٰ الله عن ذلك، وفيها يقول أحمد بن حنبل: «قول النَّبي ﷺ: **يَضَعُ قدَمَه، نُؤمِنُ** به، ولا نردُّ علىٰ رسولِ الله ما قال»(٢).

---

(١) انظر «منهج ودراسات لآيات الأسماء والصفات» لمحمد الأمين الشنقيطي (ص/١١).

(٢) «طبقات الحنابلة» لابن أبي يعلىٰ (١/ ١٤٤).

وكذا في تنزيل هذا الأصل علىٰ هذه الصِّفةِ، قال الطِّيبيُّ (ت ٧٤٣هـ): «القَدَم والرِّجل المَذكوران في هذا الحديث مِن صفات الله تعالىٰ المنزَّهة عن التَّكييف والتَّشبيه، وكذلك كلُّ ما جاء مِن هذا القَبيل في الكتاب والسُّنة، كاليَد، والأصبع، والعَين، والمَجيء، والإتيان، والنُّزول، فالإيمان بها فَرْض، والامتناعُ عن الخوضِ فيها واجب، والمُهتدي مَن سَلك فيها طريقَ التَّسليم، والخائضُ فيها زائغ، والمنكِر مُعطِّل، والمُكيِّف مُشبِّه»[(١)].

فالحاصل: أنَّه لا يَلزم مِن الاشتراكِ في جنسِ الصِّفة التَّماثلُ في حقيقتِها، وإلَّا لزِمَ مثله في آياتِ الصِّفاتِ الإلهيَّةِ الَّتي يتَّصِف بجنسِها المخلوقُ، وما أكثرَها في كتابِ الله تعالىٰ.

فإن زُعِمَ أنَّ هذه مَجاز، فيُقال: فلِمَ لا يُقال مثلَ هذا في تلك الأحاديثِ الَّتي نقضتموها أنَّها مَجاز؟! بل سَعيتم في إبطالِها، ولم يُنقَل عن أحدٍ من مُحقِّقي المُتكلِّمين الطَّعن في ثبوتِها؛ ولولاَ أنَّ الخبرَ ثابتٌ مِن جِهةِ النَّقل، ما تَكلَّف جمهورُهم التَّنقيبَ عن دلالتِه، والخوضَ في تأويلِه[(٢)].

أمَّا ادِّعاء المعارضة الثَّالثِة من أنَّ الخبر يُفيد حصول المُماسَّةِ بين الخالقِ والمَخلوق:

فهذا كلام مَن يقيس صفات الله علىٰ صِفة المَخلوقِ، أو لم يفهم الحديثَ أساسًا! بأنْ تَوهَّم أنَّ قَدَم المولىٰ سبحانه قد وَلَجت جَهنَّم وبَقيت فيها مُدَّة! تعالىٰ الله عن ذلك علوًّا كبيرًا؛ وقد تَوهَّم هذا الإفك علىٰ أهلِ الإثباتِ من أهل السُّنةِ قَومٌ مِن المُعطلِّة[(٣)].

وهذا جَهل مِمَّن تَوهَّمه أو نَقله عنهم، فإنَّ في الحديث: «**حتَّىٰ يَضعَ رَبُّ العِزَّة عليها قدمَه** ..»، وهذا لا يَلزم مِنه مماسَّة لا لُغةً ولا عقلًا، فهو كقولِ الله تعالىٰ: ﴿يَدُ ٱللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ﴾ [الفتح: ١٠]، و﴿ٱسْتَوَىٰ عَلَى ٱلْعَرْشِ﴾ [الأعراف: ٥٤]، ونحوها.

---

(١) «الكاشف عن حقائق السنن» للطِّيبي (١١/ ٣٥٩٦).

(٢) انظر «شرح صحيح مسلم» للنووي (١٧/ ١٨٢)، و«فتح الباري» لابن حجر (٨/ ٥٩٥).

(٣) «جامع المسائل» لابن تيمية (٣/ ٢٤٠-٢٤١).

وأمَّا لفظُ الحديث من روايةِ أنسٍ ﷺ: «**حتَّىٰ يضَع فيها رَبُّ العالمين قدَمه**»، فمَجيء (في) فيه بمعنىٰ (علىٰ)، كما في قولِ الله تعالىٰ: ﴿وَلَأُصَلِّبَنَّكُمْ فِي جُذُوعِ ٱلنَّخْلِ﴾ [طه: ٧١]، والمعنىٰ: علىٰ جذوعِ النَّخل[1]، ولأنَّه ضُمِّن مَعنىٰ شدَّةِ الالتصاقِ أُبدِل بحرفِ (في)؛ فكذا أبدِل حرفُ الجرِّ (علىٰ) في هذا الحديث بـ (في) لتضمنُّه معنىٰ الإملاءِ.

وأمَّا جواب المعارضة الرَّابعةِ: في دَعوىٰ كونِ الجنَّة والنَّار لا عقلَ لهما ولا مَعرفة ولا حاسَّة، وأنَّ ما وَرَد في الآية الكريمة من كلام جهنَّم لربِّها هو مجاز، فيُقال فيه:

حملُ الألفاظ علىٰ الحقيقة أصل لا يُحاد عنه إلَّا بقرينةٍ علىٰ إرادةِ المخاطِبِ للمَجاز[2].

فأين القرينة هنا؟! وأيُّ مانع شرعيٍّ أو عقليٍّ يَحول دون كلامِ جَهنَّم أو الجنَّةِ وتَمييزِهما إذا أرادَ الله منهما ذلك؟! وقياس عالمِ الغيب علىٰ ما عندنا في عالمِ الشَّهادة باطلٌ لا يجوز، وإن كان «لا يَلزم من هذا أن يَكون ذلك التَّمييزُ فيهما دائمًا»[3].

ورَحِم الله ابنَ المنيِّر (ت٦٨٣هـ) علىٰ كلماتٍ رصيناتٍ سبكهنَّ في مَعرضِ تعقُّبِه للزَّمخشريِّ حملَه كلامَ النَّار في الآيةَ علىٰ المَجاز، يقول فيهنَّ: «نعتقِد أنَّ سُؤال جَهنَّم وجوابها حقيقة، وأنَّ الله تعالىٰ يخلُق فيها الإدراكَ بذلك بشرطِه، وكيف نفرِض وقد وَرَدت الأخبار وتظاهرت علىٰ ذلك؟! منها هذا، ومنها: حِجاج الجنَّة والنَّار، ومنها: اشتكاؤُها إلىٰ ربِّها فأذِن لها في نَفَسين.

وهذه وإن لم تكن نصوصًا، فظواهرُ يجِبُ حملُها علىٰ حقائِقها، لأنَّا مُتعبَّدون باعتقادِ الظَّاهرِ، ما لم يَمنع مانع، ولا مانع هاهنا، فإنَّ القدرة صالحة،

---

(١) انظر «تهذيب اللغة» (١٥/٤١٨).

(٢) انظر «إرشاد الفحول» للشوكاني (٢/٢٦٩).

(٣) «شرح النووي علىٰ مسلم» (١٧/١٨١).

والعقل يجوِّز، والظَّواهر قاضيةٌ بوقوع ما صَوَّره العقل، وقد وَقع مثل هذا قَطعًا في الدُّنيا، كتسليمِ الشَّجر، وتسبيحِ الحَصا في كفِّ النَّبي ﷺ وفي يدِ أصحابه.

ولو فُتِح باب المَجاز والعُدول عن الظَّواهر في تفاصيلِ المقالة، لاتَّسع الخرق، وضَلَّ كثير مِن الخلق عن الحقِّ»[1].

فالحاصل أنَّ ما في هذه النُّصوصِ من المحاجَّة جاريةٌ علىٰ التَّحقيق، وعلىٰ فَرضِ احتمالِ الآية لكلا الحقيقةِ والمجاز، فقد جاءت السُّنة تُعيِّن المُرادَ منهما، فوَجب الأخذُ بها مُبيِّنةً، وطرح أيِّ اجتهادٍ عداها.

ومع كونِ «جُلِّ المفسِّرين علىٰ أنَّ القولَ في الآيةِ حقيقةٌ»[2]، فقد نَحىٰ بعضُ المفسِّرين إلىٰ تأويلِ الآية علىٰ المجاز، فنَفوا حقيقةَ الحوارِ بين الله تعالىٰ والنَّار[3]، وآخرونَ منهم توقَّفوا في ترجيحِ المُراد[4]، إلَّا أنَّهم لم يُقدِموا علىٰ ما أقدمَ عليه هؤلاء المُحدَثونَ من الغَمزِ في الحديثِ! إذ كانوا أعقلَ وأكثر اتِّساقًا مِن أن يُنكروا لفظَ خَبرٍ مثلُه كائنٌ في كتابِ الله.

أمَّا قول المُنكرِ في المعارضة السَّادسة أنَّ في الحديث تبرُّمَ الجنَّة مِمَّن فيها من الضَّعفة. .إلخ، فجوابه:

أنَّ المَفهومَ مِن ظاهرِ الحديث معنَيان، لا أرىٰ الحقَّ يحيد عن أحدِهما:

المعنىٰ الأوَّل: أنَّ الجنَّة والنَّار تخاصَمتا في الأفضلِ منهما، فأقامَت كلُّ واحدةٍ منهما الحجَّة علىٰ أفضليَّتها.

وهذا المعنىٰ أبان عنه أبو زرعة العِراقيُّ (ت ٨٢٦هـ) بقوله: «الظَّاهر أنَّ المُراد بتحاجُج الجنَّة والنَّار: تخاصمُهما في الأفضلِ منهما، وإقامةُ كلٍّ منهما الحجَّة علىٰ أفضليَّتها، فاحتجَّت النَّار بقهرِها للمُتكبِّرين والمتجبِّرين، واحتجَّت الجنَّة بكونِها مَأوىٰ الضُّعفاء في الدُّنيا، عوَّضهم الله تعالىٰ عن ضعفهم الجنَّة،

---

(١) «الانتصاف فيما تضمنه الكشاف - المطبوع بهامش الكشاف للزمخشري» (٤/ ٣٨٨).

(٢) «غرائب التفسير وعجائب التأويل» للكرماني (٢/ ١١٣٣).

(٣) انظر مثلًا «الكشاف» للزمخشري (٤/ ٣٩٢)، و«أنوار التنزيل» للبيضاوي (٥/ ٢٣٠).

(٤) انظر مثلًا «البحر المحيط» لأبي حيان (٨/ ١٢٦)، و«التحرير والتنوير» لابن عاشور (١٠/ ١٣١).

فقطع ﷻ التَّخاصمَ بينهما، وبيَّن أنَّ الجنَّة رحمتُه، أي: نعمتُه علىٰ الخلق، . . وأنَّ النَّارَ عذابه النَّاشئ عن غضبه، وإرادةِ انتقامِه جلَّ وعلا»[1].

والمعنىٰ الثَّاني: أنَّ المحاجَّة والتَّخاصُمَ بينهما ليسَ للمغالبة، **بل بمعنىٰ حكاية كلٍّ منهما بما اختُصَّت به علىٰ وجهِ الشِّكاية**[2]، كأنَّ كلَّ واحدةٍ منهما تُنكِر ما ابتُلِيَت به.

وهذا المعنىٰ ما أميلُ إلىٰ كونِه الأرجح -إن شاء الله تعالىٰ- لسياق الحديث؛ فانظر كيف ردَّ عليهما الله تعالىٰ فقال للجنَّة: «**أنتِ رحمتي**»، وللنَّار: «**أنتِ عذابي**»! وكأنَّ فيه إفحامًا لكلٍّ منهما بما اقتضته مشيئته ﷻ، بألَّا مَشيئة لهما إزاء مَشيئته.

وفي تقريرِ هذا المعنىٰ، يقول الكُورَانيُّ (ت٨٩٣هـ) في مَعرضِ ردِّه علىٰ أربابِ المَعنىٰ الأوَّل: «إنَّ الخصام هنا مَجاز عن الشِّكاية، ألا تَرىٰ إلىٰ قول كلِّ واحدةٍ: (**ما لها لا يدخلها إلَّا كذا** -قول الجنة- **من الضُّعفاء والسَّقط**)، وقول النَّار: (**ما لي لا يدخلني إلَّا المتكبِّرون والجبَّارون**)؟ وهل يُعقل أن تفتخِر بمثلِ هذه الأشياء؟! وهل يُقال في معرضِ الافتخار: (**ما لي**)؟! ألا ترىٰ قول سليمان: ﴿مَالِيَ لَآ أَرَى ٱلْهُدْهُدَ﴾ [النَّمل: ٢٠]، كأنَّه يَرىٰ نقصًا في مُلكِه!. . فقال الله للجنَّة: (**أنتِ رحمتي، وللنَّار: أنت عذابي**) أي: أنتما تحت مَشيئتي لا إرادة لكما»[3].

وأمَّا استنكارُ المعترِض تنكُّرَ الجنَّة في الحديثِ لِصفاتِ مَن دخَلها، بكونِهم سَقَطَ[4] النَّاس وضعفائِهم . . إلخ:

فيُقال: إنَّ شكايةَ الجنَّة مِن صِفةِ ساكنِيها هو باعتبارِ الأغلب لا الكُلِّ، فلا يدخل في الشَّكوىٰ الأنبياء، والمُرسلون، والملوك العادلة، والنُّبلاء مِن أهل

---

(١) «طرح التثريب» (١٧٨/٨).

(٢) انظر هذا المعنىٰ في «الكاشف عن حقائق السنن» للطيبي (٣٥٩٦/١١)، و«إكمال إكمال المعلم» للأبيِّ المالكي (٢١٧/٧).

(٣) «الكوثر الجاري» للكوراني (٢٥٠/١١).

(٤) قال ابن هبيرة في كتابه «الإفصاح» (٢٢٢/٧): «سُمُّوا سَقطًا علىٰ معنىٰ أنَّهم لا يُكرمون بصدر المجالس، ولا يُفتقدون إذا غابوا، ولا يعْرفون إذا حضروا، وهذا هو الأغلب من صفة أهل الجنَّة».

العلم، ونحوهم، و«الأشياء تُوصَف بغالِبها، لأنَّ الجنَّة قد يدخُلها غيرُ الضُّعفاء، والنَّارُ قد يدخلها غير المتكبِّرين»[1]، **هذا أوَّلًا**.

وثانيًا: يمكن أن يُقال هنا: بأنَّ شِكاية الجنَّةَ هي مِن ذاتِ الصِّفاتِ، لا مِن المتَّصِفين بها، بمعنىٰ أنَّها كرِهت أن يكونَ الضَّعف والمَسكنة صفةً لأهلها، وإن كانت هي في واقعِ الأمرِ فَرِحةً بهم، راضِيةً عن أشخاصِهم، والله تعالىٰ أعلم.

---

(١) «فتح الباري» لابن حجر (١٣/ ٤٣٧).

المَبحث الخامس

نقد المعارضات الفكريَّة المُعاصرة للتَّفسير النَّبوي لآية: ﴿وَعِندَهُۥ مَفَاتِحُ ٱلۡغَيۡبِ لَا يَعۡلَمُهَآ إِلَّا هُوَۚ﴾

المَطلب الأوَّل
سَوق التَّفسير النَّبوي لآية:
﴿وَعِندَهُۥ مَفَاتِحُ ٱلۡغَيۡبِ لَا يَعۡلَمُهَآ إِلَّا هُوَۚ﴾

في هذه الآية، يقول النَّبي ﷺ فيما رواه عنه ابن عمر رضي الله عنهما:

«مفاتيح الغيب خمس، لا يعلمها إلَّا الله: لا يَعلم ما تَغيض الأرحام إلَّا الله، ولا يَعلم ما في غدٍ إلَّا الله، ولا يَعلم مَتىٰ يأتي المَطر أحَدٌ إلَّا الله، ولا تَدري نفس بأيِّ أرض تموت إلَّا الله، ولا يَعلم متىٰ تقوم السَّاعة إلَّا الله»[1].

وفي رواية: **«مفاتيح الغَيب خمسٌ»** ثمَّ قرأ: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ عِندَهُۥ عِلۡمُ ٱلسَّاعَةِ﴾ [لقمان: ٣٤]» أخرجهما البخاريُّ[2].

(١) أخرجه البخاري في (ك: التوحيد، باب: قوله تعالىٰ: ﴿عَٰلِمُ ٱلۡغَيۡبِ فَلَا يُظۡهِرُ عَلَىٰ غَيۡبِهِۦٓ أَحَدًا﴾، رقم: ٧٣٧٩).

(٢) أخرجه البخاري في (ك: تفسير القرآن، باب: قوله تعالىٰ: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ عِندَهُۥ عِلۡمُ ٱلسَّاعَةِ﴾، برقم: ٤٧٧٨).

المَطلب الثَّاني

سَوْق المعارضاتِ الفكريَّة المعاصرةِ للتَّفسيرِ النَّبوي لآية: ﴿وَعِندَهُۥ مَفَاتِحُ ٱلْغَيْبِ لَا يَعْلَمُهَآ إِلَّا هُوَ﴾

تَرجع مُجملُ نَقدَاتِ مُنكِري الحديثِ إلىٰ أصلين:

الأوَّل: ما تَعلَّق منها بجانبِ التَّفسير وكونِه مُصادمًا لنصِّ القرآن نفسِه.

والثَّاني: ما تعلَّق بجانبِ المكتشفاتِ العلميَّة الحديثة.

فنقتصِرُ هنا علىٰ الأوَّل منهما لاندراجِه تحت موضوعِ هذا الفصلِ، والكلامَ عن الثَّاني نستوفيه في الفصل الثالث المُتعلِّق بالغيبيَّات -إن شاء الله-.

أمَّا اعتراضاتُ المُعاصرينَ الخاصَّةِ بهذا التَّفسير النَّبوي، فتنحصر في أوجهٍ ثلاثة:

الوجه الأوَّل: أنَّ في الحديثِ حصرَ مفاتحِ الغيبِ في خمسةٍ، والآية أطلَقت علمَ الله بالغُيوبِ، فدلَّت علىٰ عدمِ قصرِها علىٰ مجرَّد تلك الخمسة.

وفي تقرير هذا الوجه من الاعتراضِ علىٰ الحديث، يقول (جواد عفانة): «أمَّا متنُ هذا الخبرِ فتفسيرٌ خاطئٌ للآيةِ الكريمةِ، .. فكيف حَصَرها الرَّاوي بخمسةٍ فقط؟! .. ومَفاتح الغيب لا يعلَم عدَدَها وماهيتَها إلَّا الله!»(١).

(١) «صحيح البخاري مخرج الأحاديث محقق المعاني» (٢/ ١١٧٢، ٣/ ١٨٤١).

الوجه الثَّاني: أنَّ الآيةَ لا تفيدُ اختصاصَ العلمِ بنزولِ الغيثِ، ولا العلمِ بما في الأرحامِ بالله تعالىٰ وحده، كما يُفهِمه الحديث، بدلالةَ التَّغايرِ في التَّعبير في الآيةِ بين جملة إنزال الغَيث، فجاءت فعليَّة، وبين جملةِ (العلمِ بالسَّاعة) المَعطوفةِ عليها، حيث جاءت جملةً اسميَّة.

وفي تقريرِ هذه الشُّبهة، يقول (جعفر السُّبحاني): «لا شَكَّ أنَّ النَّبي ﷺ إذا أخبرَ بأنَّ ثمَّة أمورًا خمسة لا يعلمها إلَّا الله، يحتِّم علينا القبول، لأنَّه خبر صادق مصدَّق، إنَّما الكلام إذا حاولنا استخراجَ هذا الخبر الغَيبيِّ مِن الآية الواردة في آخرِ سورةِ لقمان، فالظَّاهر أنَّ الآية لا تدلُّ علىٰ الانحصار إلاَّ في مَوارد ثلاثة:

علم السَّاعة: ﴿إِنَّ اللَّهَ عِندَهُۥ عِلْمُ السَّاعَةِ﴾.

العلمُ بما يكسِبه الإنسان في غَدِه: ﴿وَمَا تَدْرِي نَفْسٌ مَّاذَا تَكْسِبُ غَدًا﴾.

العلمُ بالأرض الَّتي تموت فيها: ﴿وَمَا تَدْرِي نَفْسٌ بِأَيِّ أَرْضٍ تَمُوتُ﴾.

هذه الأمور الثَّلاثة ممَّا استأثر الله سبحانه علمها لنفسه، وأمَّا الأمران الباقيان فلا دلالة في الآية علىٰ الاستئثار!

أمَّا الأوَّل، أعني قوله: ﴿وَيُنَزِّلُ الْغَيْثَ﴾: فهو إخبارٌ عن كونِه سبحانه مُنزِّلَ الغيث، ولا دلالةَ في قولِه علىٰ استئثارِ علمِ النُّزولِ بنفسه، ويشهد لذلك تغيير الصِّيغة بين المعطوف عليه والمعطوف، فالمعطوف عليه جملة اسميَّة ﴿إِنَّ اللَّهَ عِندَهُۥ عِلْمُ السَّاعَةِ﴾، والمعطوف جملة فعليَّة ﴿وَيُنَزِّلُ الْغَيْثَ﴾، فلو كانت الجملة الثَّانية هادفةً لبيانِ الانحصار، كان الأنسبُ أن يقول: **(ونزولُ الغيث)!**

وأمَّا الثَّاني: ﴿وَيَعْلَمُ مَا فِي الْأَرْحَامِ﴾: فهو بصددِ إثباتِ العلم لله سبحانه، لا بصددِ النَّفيِ عن غيرِه، واستفادة النَّفي منه يحتاج إلىٰ دليلٍ قاطعٍ»[1].

الوجه الثَّالث: لو كان هذا الحديث وَحيًا حقًّا، لما استُعمِل لفظُ (المَطَر) فيه بَدلَ لفظ (الغَيث)، فهو الَّذي جاءَ في الآية، إذْ دلالةُ الأوَّل في القرآنِ علىٰ الشَّر، ودلالة الثَّاني فيه علىٰ الخير.

---

(١) «الحديث النبوي بين الرواية والدراية» (ص/٤١٥-٤١٦).

حتَّىٰ جَعلَ (نيازي عزُّ الدِّين) هذا الوجهَ قاطعًا علىٰ وضعِ الحديثِ! مُدَّعيًا جهلَ راويهِ بأسلوب القرآن، فتراه يقول: «.. إنَّ راويَ الحديث وضَعَ بصمة التَّأليفِ بيدِه في قوله: «**وما يدري أحدٌ متىٰ يجيء المَطر**»، فإنَّ الله سبحانه لم يستخدِم في كلِّ القرآن كلمةَ المطر إلَّا غَضبًا علىٰ العِباد، أمَّا إذا كان خيرًا استخدمَ الغيث!

فلو كان -فِعلًا- وَحيًا ثانيًا مِن السَّماء كما يدَّعي أهل العلم مِن السُّنة، لوَجَب أن لا يَتناقض مع القرآن في استخدامِ الكلمات، ولوَجَب أن يلتزم في هذا الوحيِ كما التزم في الوحي الأوَّل!»[1].

(١) «دين السلطان» (ص/٣٢٣).

المَطلب الثَّالث
دَفع المعارضاتِ الفكريَّة المعاصرةِ
عن حديث: «مفاتح الغيب خَمسٌ»

أمَّا جواب الوجه الأوَّل مِن أوجهِ ردِّ هذا الحديث، في دعوىٰ المُعترضِ مخالفةَ الحديثِ القرآنَ بتقييده لمفاتح الغيب في خمسة:

فإنَّ المُتحقَّق علمُه عند الرَّاسخين في علمِ الوَحيَيْن، أنَّ أوْلىٰ ما سَلكوه مِن طُرقٍ لتَفسيرِ كلامِ الله كلامُ الله نفسُه، ثمَّ تفسيرُهم إيَّاه بكلامِ أعلَمِ الخلقِ به ﷺ.

ومِن جميلِ مُوافقاتِ هذا الحديثِ وفضائلِه، أنَّه جَمَع بين هذين المَسلَكينِ الحُسنيَيْن؛ فإنَّ فيه تفسيرًا نَبويًّا لِما أُجمِل في القرآنِ بالقرآنِ، وهذا الرَّبطُ النَّبويُّ بين الآيَتين لا ريبَ في حُرمةِ فَكِّه ولو باجتهاد، اللَّهم إلَّا عند مَن لا يرفعُ للسُّنةِ رأسًا، فهؤلاء حَقُّهم أن يُرجَع بهم إلىٰ أصولِ الإسلامِ بقناعة، واستِتابتِهم عن غيِّهم وشذوذِهم عن الجماعةِ.

أقول هذا؛ لأنَّ مثلَ (جواد عفانة) حينَ تَأبَّط شرَّ هذه الشُّبهة، كان قد لهجَ بقدرِ السُّنة قبلُ وتبرَّم مِن إنكارها، ولا يَفتأ يُذَكِّر مُعجَبيهِ بـ «أنَّ الذِّكرَ هو القرآن، وأنَّ السُّنةَ هي بيانُه، بما يُفهَم منه أنَّ السُّنة تبيِّن القرآن: تُفصِّل بعضَ مُجملِه، وتقيِّد بعضَ مُطلقِه، وتخصِّصُ بعض عمومِه، ولا شيء غيره»(١).

(١) «صحيح البخاري مخرج الأحاديث محقق المعاني» (١/١).

فأين تَقريرُه الحلوُ هذا مِن مَرارةِ إنكارِه تفسيرَ آيةٍ بسُنَّةٍ تَلقَّتها الأمَّة بالقَبول؟! لكنَّه الفَهمُ السَّقيم حين يَتجرَّع الهَوىٰ، فيجعلُ الدَّاءَ في أصلِ الدَّوَا؛ والهادي هو الله.

فلننظُر بعدُ إلىٰ حديثِ أبي هريرة هذا: هل فيه حصرٌ لمَفاتح الغيبِ في خمسةٍ بعينِها، دون أن يشملَ ذلك عالمَ الغَيبِ كلِّه، كما يدَّعي المعترض؟

إنْ كان قولُه تعالىٰ المُجمَل: ﴿وَعِندَهُۥ مَفَاتِحُ ٱلْغَيْبِ لَا يَعْلَمُهَآ إِلَّا هُوَ ...﴾ دَالًّا علىٰ شُمولِ علمِ الله تعالىٰ لكلِّ شيءٍ، بَدءً مِن الكُليَّات وما عَظُم منها -وهي مفاتح الغيب-، إلىٰ الجزئياتِ الدَّقيقة وما خَفي منها: فغايةُ ما في الآيةِ الأخرىٰ: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ عِندَهُۥ عِلْمُ ٱلسَّاعَةِ وَيُنَزِّلُ ٱلْغَيْثَ ...﴾ تفصيلُ أصولِ تلك الغَيبيَّاتِ في الآية السَّابقة، بحصرِها في خمسةٍ كبرىٰ ترجع إليها سائر المُغيَّبات.

بيان ذلك:

في أنَّ تخصيصَ الحديثَ لتلكم الخمسةِ المذكورةِ فيه بلفظِ: «مَفاتح الغيب»، إنَّما هو باعتبارِ أنَّ تلك الخمسة هي «الأمَّهات، فإنَّ الأمورَ إمَّا أن تَتعلَّق:

بالآخرة: وهو عِلم السَّاعة.

أو بالدُّنيا: وذلك إمَّا مُتعلِّق: بالجمادِ المَأخوذِ مِن الغَيب.

أو بالحيوانِ في مَبدئِه: وهو ما في الأرحام.

أو معاشِه: وهو الكَسب.

أو معادِه: وهو المَوت»[1].

وهذا ما قرَّره ابنُ عطيَّة مُرادًا للحديثِ بقوله: «لن تجِدَ مِن المُغيَّبات شيئًا إلَّا هذه -يعني الخمسة- أو ما يُعيده النَّظرُ والتَّأويلُ إليها»[2].

---

(١) «فيض القدير» للمناوي (٥/ ٥٢٥).

(٢) «المحرر الوجيز» (٤/ ٣٥٦).

أمَّا وجهُ التَّعبير عنها بالمفاتيحِ: فـ «لتقريبِ الأمرِ علىٰ السَّامع، لأنَّ كلَّ شيءٍ جُعل بينك وبينه حجابٌ فقد غُيِّب عنك، والتَّوصُّل إلىٰ معرفتِه في العادةِ مِن الباب، فإذا أُغلِق الباب، احتِيج إلىٰ المفتاح، فإذا كان الشَّيء الَّذي لا يُطلَّع علىٰ الغيبِ إلَّا بتوصيله لا يُعرَف موضعُه، فكيف يُعرف المُغيَّب؟!»(١).

ثمَّ دعوىٰ المُعترضِ في الوَجه الثَّاني عدمَ دلالةِ الآية علىٰ استئثارِ الله تعالىٰ بعلمِ نزولِ الغيث وما في الأرحامِ:

لا يقوم علىٰ ساقِ العقلِ لكلامِ اللهِ ورسولِه، وهو مُنكر مِن القَولِ، لم ينبِس به أحدٌ مِن الأوَّلين والآخرين مِن أهلِ المِلَّة، وإجماعُ أهلِ السُّنة قائمٌ علىٰ اختصاصِ علمِ الله تعالىٰ بهذه الخمسِ.

ومجادلةُ المعترضِ بتَغايُرِ صِيَغِ الجُمَل في الآية، ليَتوَسَّل بذلك إلىٰ نَفيِ الاشتراكِ في المَذكوراتِ في معنىٰ الحصرِ: قولٌ أجنبيٌّ عن أهل اللُّغة، يَأباه سياق الآيةِ نفسِها.

فأمَّا لُغةً: فالأصل في (واو) العطفِ أن تفيد اشتراك المَعطوفِ في المعنىٰ المُراد في المَعطوفِ عليه، ولا نزاع في دَلالةِ المعطوف عليه في قوله: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ عِندَهُۥ عِلۡمُ ٱلسَّاعَةِ﴾ علىٰ الحصرِ، ومقتضىٰ ذلك أن يَدلَّ ما عُطِف عليه، مِن إنزالِ الغيثِ والعلم بالأرحامِ علىٰ الحصرِ أيضًا.

وأمَّا السِّياق: فالآية لم تُسَق إلَّا تمدُّحًا لله بالاختصاصِ، فإخراجُ بعضِ ما تشمَله دَلالةُ السِّياق إخلالٌ بما سِيق له، وهو منافٍ للبلاغة، وتفتيتٌ لتماسكِ الآية برُمَّتِها.

وفي تقرير هذا الجواب، يقول العِراقيُّ (ت٨٠٦هـ): «إنَّه لو لم يكن مَعناه النَّفي(٢) لقلَّت فائدتُه، لأنَّه تعالىٰ عنده عِلم كلِّ شيء، فلا معنىٰ لتخصيصِ هذه الأمورِ بالذِّكرِ إلَّا اختِصاصُه بعلمِها»(٣).

---

(١) نقله ابن حجر عن ابن أبي جمرة في «فتح الباري» (٨/ ٥١٤).

(٢) يعني نفيَ العلم بهذه الأشياء الخمسة في الآية عن غير الله.

(٣) «طرح التثريب» (٨/ ٢٥٥).

أمَّا كون المَعطوفِ عليه جملةً اِسميَّة مُغايرًا لفعليَّةِ المَعطوف: فليس في ذلك إبطالًا لِما قرَّرناه مِن وجوبِ الاشتراكِ، بل هو مُثبتٌ لها مع زيادةِ فائدة، وذلك:

أنَّ الجملة الفِعليَّة المَعطوفة ﴿وَيُنَزِّلُ ٱلْغَيْثَ﴾ تقديرُها: وإنَّ الله يُنزِّل الغيث، «وهذا يُفيد التَّخصيصَ بتنزيلِ الغَيثِ، والمقصود أيضًا عنده: علم وقتِ نزولِ الغيث، وليس المقصود مُجرَّد الإخبارَ بأنَّه يُنزِّل الغيث، لأنَّ ذلك ليس ممَّا يُنكرونه، **ولكن نُظِمت الجملة بأسلوبِ الفعلِ المضارعِ، ليحصُلَ مع الدَّلالةِ علىٰ الاستئثارِ بالعلم به الامتنانُ بذلك المَعلوم الَّذي هو نعمة، وفي اختيارِ الفعلِ المضارعِ إفادةُ أنَّه يُجدِّد إنزالَ الغيثِ المرَّة بعد المرَّة عند احتياج الأرض**.

وعُطِف عليه ﴿وَيَعْلَمُ مَا فِى ٱلْأَرْحَامِ﴾، وجِيء بالمضارع فيه: **لإفادةِ تكرُّرِ العلمِ بتَبدُّل تلك الأطوار والأحوال**، والمعنىٰ: ينفرِد بعلمِ جميع تلك الأطوار الَّتي لا يعلَمُها النَّاس، لأنَّه عطفٌ علىٰ ما قُصِد منه الحَصر، فكان المُسنَد الفِعليُّ المتأخِّر عن المسند إليه مُفيدًا للاختصاصِ بالقرينة»[1].

وأمَّا رَدُّ المُعترِض للحديثِ في الوجهِ الثَّالث من المُعارضاتِ، بدعوىٰ أنَّ الحديث استعملَ لفظَ (المطر)، فخالفَ استعمالَ القرآنِ له في العَذابِ:

فإنَّ قولَنا بأنَّ السُّنة وَحي ثاني، لا يَلزم منه تطابُق ألفاظِه مع ألفاظِ الوَحي الأوَّل، فلِكلٍّ خَصائصه الَّتي تُميِّزه، ومَفادُهما واحدٌ لا اختلافَ فيه.

وألسنةَ العَرب قد جَرت علىٰ الإبدالِ بين لَفظَي (المَطَر) و(الغَيثِ) بلا غَضاضة[2]، وجاءت بذا الأخبار النَّبويَّة نفسُها عن الجَمِّ الغَفيرِ مِن أربابِ البَيانِ وفَصيحِ اللِّسانِ، ما سمِعنا أحدًا منهم اعترَض علىٰ الحديثِ كاعتِراضِ مَن ابتُلينا به مِن مُتفيهِقةِ الزَّمان.

---

(١) «التحرير والتنوير» لابن عاشور (٢١/١٩٧).

(٢) انظر «معجم مقاييس اللغة» لابن فارس (٥/ ٣٣٢)، و«لسان العرب» لابن منظر (٥/١٧٨).

وأمَّا دعوىٰ أنَّ لفظَ (المَطر) لم يَجِئ في القرآن إلَّا للعذابِ: فإنَّ استعمال القرآنِ للمَطرِ في العَذابِ أغْلَبيٌّ[1]، ودعوىٰ الاطِّرادِ يَرُدُّها القرآنُ في نحرِه، ويُكذِّبُ صاحِبَها في وجهِه، صادِحًا في أُذنِه بقولِه: ﴿فَلَمَّا رَأَوْهُ عَارِضًا مُّسْتَقْبِلَ أَوْدِيَتِهِمْ قَالُوا هَٰذَا عَارِضٌ مُّمْطِرُنَا﴾ [الأحقاف: ٢٤]!

وبقولِه: ﴿وَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ إِن كَانَ بِكُمْ أَذًى مِّن مَّطَرٍ أَوْ كُنتُم مَّرْضَىٰ أَن تَضَعُوا أَسْلِحَتَكُمْ﴾ [النساء: ١٠٢]!

فإنْ جَعَل الإمطارَ في الآيتين عَذابًا، فقد تُوُدِّع مِن عقلِه، وانتهت مقاولةُ مثلِه.

والحمد لله علىٰ هدايتِه بفضلِه.

(١) انظر «التحرير والتنوير» (٨/ ١٨٤).

المَبحث السادس

نقد دعاوي المُعارضات الفكريَّة المُعاصرة للتَّفسير النَّبوي لقوله تعالى: ﴿يَوۡمَ يُكۡشَفُ عَن سَاقٖ وَيُدۡعَوۡنَ إِلَى ٱلسُّجُودِ فَلَا يَسۡتَطِيعُونَ﴾

المَطلب الأوَّل
سَوق التَّفسير النَّبوي لقولِه تعالى:
﴿يَوْمَ يُكْشَفُ عَن سَاقٍ وَيُدْعَوْنَ إِلَى ٱلسُّجُودِ فَلَا يَسْتَطِيعُونَ﴾

عن أبي سعيد الخدري ﷺ قال: سمعت النَّبي ﷺ يقول: «**يَكشِف ربُّنا عن ساقِه، فيسجُد له كلُّ مؤمنٍ ومؤمنة، فيبقىٰ كلُّ مَن كان يسجد في الدُّنيا رياءً وسمعةً، فيذهب ليسجد، فيعود ظهره طَبقًا واحدًا**»؛ أخرجه البخاريُّ[1].

وفي رواية مسلم: «.. **فيكشفُ عن ساقٍ، فلا يبقىٰ مَن كان يسجدُ لله مِن تلقاء نفسِه إلَّا أذِن الله له بالسُّجود، ولا يبقىٰ مَن كان يسجد اتِّقاءً ورياءً إلَّا جَعل الله ظهره طبقةً واحدةً**»[2].

---

(١) أخرجه البخاري (ك: تفسير القرآن، باب: ﴿يَوْمَ يُكْشَفُ عَن سَاقٍ﴾، رقم: ٤٩١٩).

(٢) أخرجه مسلم (ك: الإيمان، باب: معرفة طريق الرؤية، رقم: ٣٠٢).

المَطلب الثَّاني
سَوْق المعارضاتِ الفكريَّةِ المعاصرةِ للتَّفسير النَّبوي لآيةِ: ﴿يَوۡمَ يُكۡشَفُ عَن سَاقٍ﴾

اعتُرِضَ علىٰ حديثِ أبي سعيدٍ هذا بثلاثِ مُعارضاتٍ تَقضي عند أصحابِها بنكارةِ متنِه:

فأمَّا المعارضة الأولىٰ فقالوا فيها: إنَّ التَّعبيرَ القرآنيَّ بالكَشف عن السَّاقِ استعارة لغويَّة، وغَرَض الآيةِ تَصويرُ هَوْلِ المَشهدِ يَومئذٍ وشِدَّتِه، بينما الرَّاوي يجعلُ هذا التَّعبيرَ المَجازيَّ في الآيةِ حقيقةً في روايتِه، وينسِبُه صِفةً لله تعالىٰ.

وفي تقرير هذا الاعتراض، يقول (إسماعيل الكُرديُّ):

«مِن الواضح أنَّ الرَّاوي يُحاول أن يُفسِّر بهذا الحديث قولَه تعالىٰ في سورة القَلم: ﴿يَوۡمَ يُكۡشَفُ عَن سَاقٍ وَيُدۡعَوۡنَ إِلَى ٱلسُّجُودِ فَلَا يَسۡتَطِيعُونَ﴾ [القلم: ٤٢]، مع أنَّ معنىٰ الآية يختلِف تمامًا عن المعنىٰ الَّذي يريد إثباتَه! فالآية تتَحدَّث عن يومٍ عصيبٍ يُكشف فيه عن ساق، وهذا مَجاز عربيٌّ بَليغ مَعروف، يدلُّ علىٰ تعاظم الأمرِ واشتدادِ هولِه، وهو ما فَسَّر به عبد الله بن عبَّاس الآيةَ»[1].

وأمَّا المعارضة الثَّانية: أنَّ في هذا الحديث ذِكرًا لاختبارٍ يَجري للنَّاس يومَ القيامة، مع أنَّ الآخرةَ إنَّما هي دارُ جَزاءٍ لا دارَ اختبار كالدُّنيا.

---

(١) «نحو تفعيل قواعد متن الحديث» (ص/٢٠٣-٢٠٤).

وفي تقرير هذا الاعتراض الثَّاني، يقول (محمَّد الغزالي): «قالوا: إنَّ السَّاق هي العَلامة الَّتي يَعرِف بها المؤمنون ربَّهم في امتحانٍ عَصيبٍ يجري لهم يوم القيامة .. وليست الآخرة دارَ اختبارٍ، إنَّ الاختبار تمَّ في الدُّنيا، كما جاء في البخاري: اليومَ عملٌ ولا حساب، وغدًا حسابٌ ولا عَمل»[1].

وأمَّا المعارضة الثَّالثة: فإنَّ في نِسبة السَّاقِ صِفةً لله تعالىٰ تَشبيهًا له سبحانه بصفاتِ خلقِه، وهو منافٍ للتَّنزيه الواجب له عقلًا وشرعًا.

فبعد أن ذَكَر (الغَزاليُّ) ما وَرد عن ابنِ عبَّاس ﷺ في تفسيرِ الآيةِ بالشِّدة، قال:

«ما نعرفُ إلَّا هذا التَّفسيرَ للوَحيِ الكريم؛ حتَّىٰ جاء بعضُ المُولَعِين بمشكلِ الحديثِ وغريبِ الرِّوايات، فذكروا كلامًا آخرَ لا بدَّ مِن كشفِ حقيقته، لخطورةِ مَضامينه وشذوذها عمَّا يَعرف علماء المسلمين ..».

وبعد أن ساقَ حديثَ أبي سعيدٍ ﷺ، استشنعَ متنَه بأنْ قال:

«هذا سِياقٌ غامضٌ، مضطربٌ، مبهَمٌ، وجمهور العلماءِ يرفضُه، ..

والحديثُ كلُّه مَعلول، وإلصاقُه بالآيةِ خَطأ، وبعضُ المَرضىٰ بالتَّجسيمِ هو الَّذي يُشيع هذه المَرويَّات!»[2].

---

(١) «السنة النبوية بين أهل الفقه وأهل الحديث» (ص/١٥٣).

(٢) «السنة النبوية بين أهل الفقه وأهل الحديث» (ص/١٥٢).

المَطلب الثالث
دفعُ المعارضاتِ الفكريَّةِ المعاصرةِ
عن التَّفسير النَّبويِّ لآيةِ: ﴿يَوْمَ يُكْشَفُ عَن سَاقٍ﴾

أمَّا دعوىٰ المُنكرِ في شُبهتِه الأولىٰ كونَ التَّعبيرِ في الآية مجرَّدَ استعارةٍ لُغويَّة .. إلخ:

فيُقال في الجواب عنه:

فلا يُنكَرُ قِدَمُ الخلافِ في تفسير هذه الآية مِن سورةِ القَلم مُنذ زَمنِ السَّلف، فقد «قال جماعةٌ مِن الصَّحابةِ والتَّابعين مِن أهلِ التَّأويل: يَبدو عن أمرٍ شديدٍ»[1]، وهو مَنقولٌ عن ابنِ عبَّاس ﷺ وبعضِ أصحابِه، نزوعًا منهم إلىٰ أساليبِ العَربِ في التَّعبير.

وأصل ذلك: أنَّ الرَّجلَ كان إذا وَقَع في أمرٍ عظيمٍ يحتاج إلىٰ معاناةٍ وجِدٍّ فيه: شَمَّر عن ساقِه، فاستُعيرت السَّاق في موضعِ الشِّدة[2].

ونَحا جماعةٌ آخرون مِن الصَّحبِ الكِرامِ إلىٰ روايةِ مثلِ ما في حديثِ

---

(١) «جامع البيان» للطبري (٢٣/ ١٨٦).

(٢) «البرهان في علوم القرآن» للزركشي (٢/ ٨٤).

وقيل أصله: أن يموت الولد فيٰ بطن النَّاقة، فيدخل المذمر يدَه فيٰ رحِمها، فيأخذ بساقه فيخرجه، فهذا هو الكشف عن السَّاق، فجُعل لكل أمر فظيع، انظر «بصائر ذوي التمييز» للفيروزآبادي (٣/ ٢٨٠).

أبي سعيدٍ في كونِ المَكشوف هو ساقٌ هي صِفةٌ لله تعالىٰ، رُوي ذلك عن ابن مسعودٍ، وأبي هريرة ﵄[(١)].

والمقرَّر عند أربابِ أصولِ التَّفسير بالإجماع[(٢)]: أنَّ الخِلافَ إذا وَقَع في تفسيرِ مُجملِ آيةٍ من كتابِ الله، وكان فيها مِن النَّبي ﷺ بَيانٌ عنه صَحيح، فلا شكَّ أنَّ السُّنة قاضيةٌ في هذا المَقام.

وإنَّما مناطُ الخلاف: في ما إذا كانَ الحديثُ ظاهرًا في تفسيرِ آيةٍ لا نَصًّا فيها، ففي هذه الحالة يُحتمَل الخلاف؛ وما نحن بصَددِ دراستِه مِن حديثِ أبي سعيد ﵁ مِن أوضحِ الأمثلةِ علىٰ هذه المسألة! ذلك أنَّ ابنَ عبَّاس ﵄ وإن نَحا في تفسيرِ الآيةِ مَنحًى لُغويًّا، وغيرُه أخَذَ فيها بما صَحَّ مِن خبرٍ مَرفوعٍ، فإنَّ ابن عبَّاس ومَن تبِعه لا يُعَدُّون بذا مُخالِفين للتَّفسيرِ النَّبوي نفسِه؛ فإنَّ الحديثَ وإن كان التَّشابه بينه وبين الآيةِ ظاهرًا، لكنْ لم يَنُصَّ صَراحةً علىٰ كونِه تَفسيرًا للآية! فتَرجِعُ المسألة حينئذٍ إلىٰ الاجتهادِ.

وفي تقرير هذه القاعدة في خلافِ المُفسِّرين، يقول ابن تيميَّة:

«الصَّحابة ﵃ قد تَنازعوا في تفسيرِ الآية: هل المُراد به الكشفُ عن الشِّدة؟ أو المُراد به أنَّه يَكشف الرَّبُّ عن ساقِه؟

ولم يتنازع الصَّحابة والتَّابعون في ما يُذكر مِن آياتِ الصِّفاتِ إلَّا في هذه الآيــة، بــخــلاف قــولــه: ﴿لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ﴾ [ص: ٧٥]، ﴿وَيَبْقَىٰ وَجْهُ رَبِّكَ﴾ [الرحمن: ٢٧] ونحو ذلك، فإنَّه لم يَتنازَع فيها الصَّحابة والتَّابعون.

وذلك أنَّه ليس في ظاهرِ القرآنِ أنَّ ذلك صِفةٌ لله تعالىٰ، لأنَّه قال: ﴿يَوْمَ يُكْشَفُ عَن سَاقٍ﴾، ولم يقُل: (عن ساقِ الله)، ولا قال: (يكشف الرَّب عن ساقِه)، **وإنَّما ذَكَر ساقًا مُنكَّرة غيرَ مُعرَّفة ولا مُضافة**، وهذا اللَّفظ بمجرَّدِه لا يدلُّ علىٰ أنَّها ساقُ الله.

---

(١) «جامع البيان» (٢٣/ ١٨٩).

(٢) انظر «مناهل العرفان» للزرقاني (٢/ ٢٣).

والَّذين جَعلوا ذلك مِن صِفات الله تعالىٰ، أثبتوه بالحديثِ الصَّحيحِ المفسِّرِ للقرآن، وهو حديث أبي سعيد الخدري المخرَّج في «الصَّحيحين»، الَّذي قال فيه: فيكشِف الرَّب عن ساقِه»[1].

فعلىٰ ذلك، أمكننا القولُ بأنَّ الباعثَ لابنِ عبَّاس ﷺ ومن تبعه إلىٰ استعمالِ العُرفِ اللُّغويِّ في تفسيرِ هذه الآية، وتركِ اعتمادِه علىٰ الخَبرِ النَّبوي، أحدُ اعتبارين:

الأوَّل: إمَّا أنَّ الحديثَ لم يَبلُغهم، فحمَلوا الآيةَ علىٰ المَعهود عندهم مِن لسانِ العَرب[2].

الثاني: أنْ يكون عارِفًا بالحديثِ، لكن رأىٰ أنَّ النَّبي ﷺ عنَىٰ أمرًا آخرَ لم يتقصَّد به تفسيرَ الآيةِ، فكأنَّ الآيةَ ليست عند ابن عبَّاسٍ مِن آيات الصِّفات أصلًا.

وأصل اعتباري لهذا الثَّاني، راجعٌ إلىٰ أنَّ التَّشابهَ وإن كان مَوجودًا بين الآية والحديث، إلَّا أنَّه شَبَه جُزئيٌ لا كليٌّ، بدلالةِ الظَّاهرِ مِن حديثِ أبي سعيد نفسِه، إذْ فيه: أنَّ مَن يُكشف لهم السَّاق أهلُ الإيمانِ أو مُدَّعِيه مِن المنافقين؛ أمَّا الكُفَّار الصُّرَحاء فقد تبِعوا مَعْبوداتِهم إلىٰ النَّار؛ في حين أنَّا نرىٰ سياقَ الآيةَ في سورةِ القَلم جاءَ كلُّه في الكفَّار، والسُّورة مَكيَّة تخاطِبهم، والنِّفاقُ لم يَظهر بعدُ!

فبهذا رجَّحْنا أنَّ المُرادَ مِن الحديث غيرُ منطبقٍ علىٰ الآيةِ بالتَّمام، فليس هو نَصًّا في تفسيرِها[3].

---

(١) «بيان تلبيس الجهمية» (٥/٤٧٣).

(٢) وهذا ما ذَهب إليه مساعد الطَّيار في رسالتِه للدُّكتوراه «التَّفسير اللُّغوي للقرآن الكريم» (ص/٨٧).

(٣) وهذا منِّي خلاف ما ذهب إليه (أحمد نوفل) الأردني في كتابِه «يوم يكشف عن ساقٍ» (ص/١٠٢-١٠٣) مِن نفيِ التَّفسير عن حديث أبي سعيد الخدري للآية: «بكون الآية مكيَّة، والحديث مدنيٌّ، حيث أنَّ راويه من أهل المدينة، ولا يجوز تأخير البيان عن وقت الحاجة، فلا يصلح أن يكون الحديث مفسِّرًا للآية من الأساس»: فهي عَجلة منه أوقعت به في حفرة أغلاط!
فكون الرَّاوي مدنيًّا لا يقتضي أنَّ ما رواه من الحديث لم يقله النَّبي ﷺ إلَّا في المدينة.
كما لو وجدنا حديثًا من رواية صَحابيٍّ ما، لا يقتضي ذلك انحصار سماع الحديث فيه، فرُبَّ حديث =

وبه يُعلَمُ أنَّ ابنِ عبَّاس ﷺ وإن نَحىٰ في تفسيرِ الآيةِ علىٰ نَحوِ أهلِ اللُّغةِ، فإنَّ ذلك منه غيرُ مُقتضٍ لنفيِ نفسِ الصِّفةِ المذكورة في الحديث، وقد وردَت هي في خبرٍ آخر عن الشَّارع، فإنَّ انتفاءَ الدَّليل المُعيَّن لا يقتضي انتفاءَ المَدلول[1].

ومِن ثَمَّ قُلنا: إنَّ تفسيرَ ابن عبَّاس ﷺ ومَن تبِعه للآيةِ ليس تأويلًا منه للصِّفة كما تَوهَّمه عنه مَن لم يفهم كلامَه، فليست الآية نَصًّا في ذلك؛ إنَّما أخذ ابن عبَّاس بظاهرِ اللَّفظِ بما يتبادر إلىٰ ذهنِ العَربيِّ إذا خُوطبِ بمثلِه، وهذا الطَّريقُ يُلجَأون إلىٰ سلوكِه في حالِ لم يجدوا في نصوصِ الوَحيِ ما يُبيِن عن المُرادِ منها[2].

وحاصل الكلام في هذا المقام: أنَّ السَّببَ الحقيقيَّ في اختلافِ المتأخِّرين في هذه الآيةِ يرجع إلىٰ اختلافٍ في الرِّوايةِ عن السَّلف:

فمَن ذَهب إلىٰ اعتمادِ الحديثِ تفسيرًا للآية، باعتبارِ التَّشابه الظَّاهرِ بينهما، فهو يَرىٰ أنَّ النَّبي ﷺ قد حَدَّد المدلولَ المُراد من لفظِ السَّاقِ في الآية، فقائلُ هذا سائغٌ قولُه، وله فيه أئِمَّتُه.

= يسمعه كثرة من أصحابه، فلا يرويه منهم إلَّا البعض، ثمَّ لا يبلغنا إلَّا واحدٌ منهم!
ثمَّ الصَّحابي قد يسمع الحديثَ من صحابي آخر سمعه من النَّبي ﷺ في مكَّة فيُرسل عنه.
هذا من النَّاحية التَّأصيليَّة في ردِّ استدلالِ نوفل.
أمَّا فيما يتعلَّق بحديث السَّاق بخصوصه: فقد رواه عن النَّبي ﷺ غير أبي سعيد، فقد ثبت عن ابن مسعود أيضًا، في «تفسير عبد الرزاق» (٣/ ٣٣٥) و«المعجم الكبير» للطبراني (٩/ ٣٥٧، برقم: ٩٧٦٣) وغيرهما، ومَعلوم أنَّه من أوائل من أسلَم في مكَّة، فانخلعت بذا الشُّبهة مِن أساسها.

(١) مثالُ هذا رواه الطَّبري في «تفسيره» (٢/ ٤٥٧) عن مجاهد بن جبر في تفسيرِ قولِ الله تعالىٰ: ﴿فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهُ اللَّهِ﴾ [البقرة: ١١٥]، قال مجاهد: «فثَمَّ قِبلةُ الله»؛ فمَن قال مثلَ قولِه في الآية، مَنَع أن يكونَ لفظُ الوجهِ فيها ظاهرًا في الصِّفة، بل الوجهُ عنده فيها كالوِجهة، كما في الآية الأخرىٰ: ﴿وَلِكُلٍّ وِجْهَةٌ هُوَ مُوَلِّيهَا﴾ [البقرة: ١٤٨]، ومَن أثبتَ أنَّها صِفة لله تعالىٰ، سلَك طريقةً أخرىٰ في إثباتِ ذلك، غيرَ أنَّهم مُتَّفقون جميعًا أنَّ الوجهَ صِفة ذاتيَّة لله تبارك وتعالىٰ؛ انظر «جواب الاعتراضات المصريَّة» (ص/ ١١٠).

(٢) انظر أثرًا صحيحًا عن ابن عباس ﷺ في ترتيب مصادر التفسير عنده في «المقدمات الأساسية في علوم القرآن» لعبد الله الجديع (ص/ ٢٨٦).

ومَن ذَهب في تفسيرِ الآيةِ إلىٰ اعتمادِ اللُّغة، ولم يَرَ الحديثَ واردًا لتفسيرِها: فقولُه سائغٌ، وله فيه أيضًا أئِمَّتُه[1].

الشَّاهد الأهمُّ مِن هذا كلِّه: أنَّ أحَدًا مِن هؤلاء الأئمَّةِ لم يَطعن في خبرِ أبي سعيدٍ ﷺ بأيِّ دعوًى كانت كما فَعَله المُحْدَثون!

وأمَّا جوابُ المعارضةِ الثَّانية: في دعوىٰ المُنكرِ للحديثِ كونَ الآخرةِ دارَ جزاءٍ، لا تَكليفَ فيها بسجودٍ ولا بغيرِه، فيُقال فيه:

إنَّ ما استشهدَ به (الغزاليُّ) مِن كلامٍ أورده البخاريُّ في كتابِه، ليتوصَّل به إلىٰ إبطالِ خبرٍ صحيحٍ، لا يَصِحُّ منه مَسلكًا علميًّا مُعتبرًا في النَّقدِ، لأمرين:

أوَّلاهما: أنَّ الأثرَ الَّذي عَناه بالاستشهادِ، لا يصِحُّ مَرفوعًا إلىٰ النَّبي ﷺ، كما قد يتوهَّمه مَن لا خبرةَ له بشأنِ مُصنَّفاتِ الحديث، بل هو مَوقوف علىٰ عليٍّ ﷺ، ونسبة الغزاليِّ له إلىٰ «الصَّحيح» مُطلقًا يُوهِم كونَه في «الصَّحيح» مُسندًا للاحتجاجِ، في حينِ أنَّ البخاريَّ قد ذَكَره مُعَلَّقًا، مُترجِمًا به أحدَ أبوابِ كتابِه لا غير[2].

ثانيهما: علىٰ فرضِ صِحَّةِ هذا الأثرِ عن عليٍّ ﷺ فإنَّ عمومَه غير مُراد، والاستدلال بالعُمومِ لنفيِ الخصوصِ لا يمشي عند الأصوليِّين، وعمومُ هذا الأثرِ يَقتضي قصْرَ الاختِبارِ والتَّكليفِ في حالِ الدُّنيا فقط، ونَفْيَ ذلك عن النَّاسِ مُطلقًا مِن لحظةِ الموتِ إلىٰ دخولِ إحدىٰ الدَّارين!

وهذا ما لا يقول به عالِم قَطُّ، ولا حَتَّىٰ الغزاليُّ يقول به، فإنَّه يُثبِت سؤالَ المَلَكَين للنَّاسِ في البَرزخ وفتنتهم[3].

---

(١) انظر «شرح مقدمة التسهيل» لمساعد الطيار (ص/١١٣).

(٢) أورد البخاري هذا الأثر عن علي في «صحيح» (٨/٨٩) بعد قوله: (باب: في الأمل وطوله)، ووصله ابن حجر في «تغليق التعليق» (٥/١٥٨).

(٣) انظر «عقيدة المسلم» (ص/٢٠٩-٢١٠)، و«كيف نتعامل مع القرآن» كلاهما لمحمد الغزالي (ص/١١٦).

ولذا كان الصَّحيح أن يُقال في هذا الباب: إنَّ التَّكليفَ أو الاختبارَ إنَّما يَنقطِعان عند دخولِ دارِ القَرار، أمَّا في البرزخِ وعَرَصاتِ يومِ القيامةِ فلا يَنقطع مُطلقًا، وهذا ما حكاه الأشعريُّ عن مذهبِ أهلِ السُّنةِ والجماعةِ[1]، بل عَدَّه بعضُ المُحَقِّقين مِن المَعلومِ مِن الدِّين بالضَّرورةِ[2].

لكن هذا التَّكليف وقتئذٍ لا يَقتضي ترتيبَ ثوابٍ أو عقابٍ خاصَّيْنِ علىٰ المُكَلَّفين بالضَّرورة، بل الغايةُ منه إظهارُ حالِ المُختَبرين وتقريع مَن خالَف منهم، وهو بذا نوع عقوبة[3]؛ و«مَن لم يُكلَّف في الدُّنيا يُكلَّف في عَرصات القيامة، وهذا ظاهرُ المناسبةِ، فإنَّ دارَ الجزاءِ لا امتحانَ فيها، وأمَّا الامتحان قبل دارِ الجزاء، فمُمكنٌ لا مَحذور فيه»[4].

هذا هو المَنقول عن علماءِ السُّنة والحديث، ونقَلَه ابن حجرٍ موافقًا له[5].

وأمَّا دعواهم في الاعتراضِ الثَّالث: أنَّ ظاهرَ الحديث التَّشبيه والتَّجسيم.

فالجواب عليه: وإن كان مُضمَّنًا في الجوابِ عن المعارضةِ الأولىٰ آنفًا، فقد سَبق الإجابة عن شبيهِه عند الكلامِ عن شبهةِ مَن نَفَىٰ (صِفة القَدم) في مَبحثٍ قبل هذا: في كونِها تُثبَت لله تعالىٰ كما أثبتَها له نبيُّه ﷺ، مِن غير تَكييفٍ ولا تمثيل لها بصفةِ المَخلوقين، فإنَّ مثلَها مثلُ باقي الصِّفاتِ الذَّاتية، والكلام في هذا الباب واحد، ما يُقال في بَعضِ الصِّفاتِ، يُقال في البعضِ الآخر؛ فلا يُستفصل عن حقيقة ذلك وكيفيَّتِه، ويُفوَّض علم ذلك إلىٰ الله.

---

(١) في سياقِ تقريره لامتحانِ الأطفالِ يوم القيامة، انظر «تفسير ابن كثير» (٥/٥٨).

(٢) «طريق الهجرتين» لابن القيم (ص/٤٠١).

(٣) انظر «دفع دعوىٰ المعارض العقلي» لـ د. عيسىٰ النعمي (ص/٥٧٤)

(٤) «جامع المسائل» لابن تيمية (٣/٢٣٨).

(٥) «فتح الباري» لابن حجر (٣/٢٤٦).

الفصل الثالث

نقدُ دَعاوى المُعارضاتِ الفكريَّةِ المُعاصرةِ للأحاديث المُتعلِّقة بالغَيبيَّات

المَبحث الأول

نقد دعاوى المُعارضات الفكريَّة المُعاصرة لحديث «مفاتيحُ الغيبِ خمسة»

المَطلب الأوَّل
سَوْق حديث «مفاتيحُ الغيبِ خمسة»

قول الله تعالىٰ: ﴿وَعِندَهُۥ مَفَاتِحُ ٱلْغَيْبِ لَا يَعْلَمُهَآ إِلَّا هُوَ﴾ [الأنعام: ٥٩].

فسَّره النَّبي ﷺ بآية أخرىٰ في كتاب الله تعالىٰ، فيما رواه ابن عمر رضي الله عنه عنه ﷺ قال: **«مفاتيح الغيب خمس، لا يعلمها إلَّا الله: لا يعلم ما تغيض الأرحام إلَّا الله، ولا يعلم ما في غدٍ إلَّا الله، ولا يعلم متىٰ يأتي المطر أحدٌ إلَّا الله، ولا تدري نفس بأيِّ أرض تموت إلَّا الله، ولا يعلم متىٰ تقوم السَّاعة إلَّا الله»**[1].

وفي رواية عند البخاري: «.. **ولا يعلم أحد ما يكون في الأرحام**»[2].

وفي رواية عند الشَّيخين قال ابن عمر: قال النَّبي ﷺ: «**مفاتيح الغيب خمس**، ثمَّ قرأ: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ عِندَهُۥ عِلْمُ ٱلسَّاعَةِ وَيُنَزِّلُ ٱلْغَيْثَ وَيَعْلَمُ مَا فِى ٱلْأَرْحَامِ وَمَا تَدْرِى نَفْسٌ مَّاذَا تَكْسِبُ غَدًا وَمَا تَدْرِى نَفْسٌ بِأَىِّ أَرْضٍ تَمُوتُ إِنَّ ٱللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ﴾ [لقمان: ٣٤]»[3].

---

(١) أخرجه البخاري في (ك: التوحيد، باب: قوله تعالىٰ (عالم الغيب فلا يظهر علىٰ غيبه أحدا)، رقم: ٧٣٧٩).

(٢) أخرجه البخاري في (ك: الاستسقاء، باب: لا يدري متىٰ يجيء المطر إلا الله وقال أبو هريرة: عن النبي ﷺ: «خمس لا يعلمهن إلا الله»، رقم: ١٠٣٩).

(٣) أخرجه البخاري في (ك: تفسير القرآن، باب: قوله تعالىٰ (إن اله عنده علم الساعة)، برقم: ٤٧٧٨)، ومسلم (ك: الإيمان، باب: الإيمان ما هو وبيان خصاله، رقم: ٩).

المَطلب الثَّاني
سَوق المُعارضاتِ الفكريَّةِ المعاصرةِ
لحديث «مفاتح الغيب خمسة»

ممَّا أورده المعارضون علىٰ حديثِ ابن عمر رضي الله عنهما، شبهاتٌ تدَّعي معارضته لبعضِ مُكتشفاتِ العلومِ التِّقنيَّة الحديثة، فمِن ذلك:

أوَّلًا: أنَّ الإنسان في هذا العصر المتأخِّر استطاع بواسطةِ ما اخترعه من آلاتٍ رصديَّة معرفةَ أوقات نزول الأمطار في مختلف البلدان، بل وأصبح قادرًا علىٰ استمطار الغيومِ نفسها، بما يسمُّونه (المطرَ الصِّناعي).

ثانيًا: أنَّه صار مِن السَّهل معرفة جنس الأجنَّة في الأرحامِ وعددها بتصويرها عن طريق تسليط نوعٍ مِن الأشعَّة الكاشفة علىٰ بطونِ الحوامل.

فما دام أنَّ العلم البشريَّ قد توصَّل إلىٰ معرفة هذه الأشياء، فلا يجوز إذن أن تكون قد كَشفتْ ما اختصَّ الله تعالىٰ بعلمِه!

يقول (جواد عفانة) في تقرير هاتين الشُّبهتين: «تُرىٰ؛ لو كانتِ الآية تقول: ولا يُنزِّل الغيث إلَّا هو، ولا يعلم ما في الأرحام إلَّا هو، فما سيكون موقف المسلمين من القرآن هذه الأيَّام بعد أن صاروا هم أنفسُهم يستطيعون إنزالَ الغيث ومعرفة ما في الأرحام؟!»[1].

(١) «دور السُّنة في إعادة بناء الأمة» (ص/٢٣١).

المَطلب الثَّالث
دفع المعارضاتِ الفكريَّةِ المعاصرةِ
عن حديثِ «مفاتح الغيب خمس»

تمهيد:

لـم يُمهِّد بعضُ الباحثين مِن مُعَظِّمي السُّنَن دراستَه لهذا الحديث بجمعِ النُّصوص الواردة في بابِه أوَّلًا قبل الخوضِ في إشكالاته سبيلًا لإزاحةِ شبهةِ التَّعارض بين ما ثَبت مِن الحقائق العلميَّة في علمِ الأجنَّة الحديث، والتَّفسيرِ الشَّائعِ لعلمِ ما في الأرحام؛ فلم يلبثوا أن أقحموا عِلمَ نوعِ الجنين وصفاتِه الخِلقيَّة في علم الغيب الَّذي لا يعلمه إلَّا الله حقيقةً! وكذا جَعلوا ذاتَ القدرةِ علىٰ إنزال المَطر مِن السَّحاب ممَّا اختصَّ به الله وحده؛ قد جعلوا هذا هو المُراد من قول الله تعالىٰ: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ عِندَهُۥ عِلْمُ ٱلسَّاعَةِ وَيُنَزِّلُ ٱلْغَيْثَ وَيَعْلَمُ مَا فِى ٱلْأَرْحَامِ﴾ [لقمان: ٣٤].

ومن ثمَّ قالوا بنفيِ التَّعارض بين علم البَشر وعلمِ الله لِما في الأرحام من جهة أنَّ عِلم البَشر علم جزئيٌّ ظنيٌّ، وأنَّ عِلم الله محيطًا شاملًا للذُّكورةِ، والأنوثةِ، والآجال، والأرزاق، والشقاوة، والسَّعادة، ونحو ذلك؛ وكذا جعلوا قدرةَ الله في إنزالِ المطرِ والعلمِ به كاملةً متحقِّقة، مقابل قدرةِ البشر النَّاقصةِ المُتوهَّمة.

هكذا ارتآ بعض المعاصرين التَّوفيق بين الآية وما فهموه مِن الحديث، فأوقعهم هذا التَّفسير الخاطِئ في الخلطِ بين الغَيب المطلقِ المَقصور علمُه علىٰ الله تعالىٰ وحدَه -المتمثِّل في مفاتح الغيب الخمس المذكورة في الحديث- وبين علمِ الله المحيط بعالم الشَّهادة مِن المَوجودات، والَّتي يُدرك بعضَه علمُ البَشر، بما يعلمونه مِن سننِ الكون والحياة! مع أنَّ الله تعالىٰ قد فصل بين القضِيَّتين بجلاءٍ في قوله تعالىٰ: ﴿وَعِندَهُۥ مَفَاتِحُ ٱلْغَيْبِ لَا يَعْلَمُهَآ إِلَّا هُوَ ۚ وَيَعْلَمُ مَا فِى ٱلْبَرِّ وَٱلْبَحْرِ ۚ وَمَا تَسْقُطُ مِن وَرَقَةٍ إِلَّا يَعْلَمُهَا وَلَا حَبَّةٍ فِى ظُلُمَٰتِ ٱلْأَرْضِ وَلَا رَطْبٍ وَلَا يَابِسٍ إِلَّا فِى كِتَٰبٍ مُّبِينٍ﴾ [الأنعام: ٥٩].

فقد دَلَّت هذه الآية علىٰ أنَّ مفاتح الغيبِ لا يعلمُها أحدٌ سِواه، وكذلك جملة ما في البرِّ والبَحر لا يعلمُ جميعَه أحدٌ سِواه، لكن لأنَّه مِن علمِ الشَّهادةِ، فقد يحصُل العلمُ ببعضِه لبعضِ خلقِه، مِمَّن توفَّرت لهم أسباب معرفته.

والنَّبي ﷺ قد أخبر أنَّ مفاتحَ الغيب المقصور علمُها علىٰ الله في هذه الآية هي الخمس الواردة في آية سورة لقمان، بتحديدٍ ظاهرٍ لا لبسَ فيه.

فعلىٰ هذا يكونِ العلمُ الأوَّل في الآية ﴿وَعِندَهُۥ مَفَاتِحُ ٱلْغَيْبِ لَا يَعْلَمُهَآ إِلَّا هُوَ﴾: مِن الغيبِ المطلق المتعلِّق بالله سبحانه دون من سواه.

والعلم الثَّاني فيها ﴿وَيَعْلَمُ مَا فِى ٱلْبَرِّ وَٱلْبَحْرِ ۚ ...﴾ إلىٰ آخرها: مِن الغَيبِ النِّسبيِّ الَّذي يمكن للمخلوقِ معرفتُه دون إحاطةٍ تامَّة، فهو علم شهادةٍ لِمن علِمه، وغيبًا لِمن فَقَدَ أسبابَ معرفتِه[1].

إذا تبيَّن هذا الفرق بين هذين العِلْمَين، فهل يُمكِن أن يعلمَ البَشر شيئًا مِن مَفاتحِ الغيب؟ والجواب أنْ يُقال:

إنَّ كلمةَ العلماء مُجمعة علىٰ أنَّ مفاتح الغيب الخمسة لا يَعلمها إلَّا الله سبحانه، فلا يخضع أيٌّ منها في كُليَّاتِها وجُزئيَّاتها للسُّنَنِ الكونيَّة المطَّردة في عالم الشَّهادة، ولا يمكن لمخلوقٍ أن يَعلم أيَّ شيءٍ منها اعتمادًا علىٰ قوانين الاستكشافِ لهذا الكون المَنظور.

(١) انظر «علم الغيب في الشريعة الإسلامية» لـ د. أحمد الغنيمان (ص/٣٥-٣٦).

يقول الطَّبري في تفسير قوله تعالىٰ: ﴿وَعِندَهُۥ مَفَاتِحُ ٱلْغَيْبِ لَا يَعْلَمُهَآ إِلَّا هُوَ﴾: «وعِند الله علم ما غابَ عنكم أيُّها النَّاس مِمَّا لا تعلمونه، ولن تعلموه، ممَّا استأثر بعلمِه نفسه، ويعلم أيضًا مع ذلك جميع ما يعلمُه جميعُكم»[1].

ويقول ابن حجر: «المُراد بالغيبِ المَنفيِّ في قوله تعالىٰ: ﴿قُل لَّا يَعْلَمُ مَن فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ ٱلْغَيْبَ إِلَّا ٱللَّهُ﴾ هو المَذكور في هذه الآية الَّتي في لقمان»[2].

فنستخلص مِن هذا: أنَّ مَن اعتقدَ أنَّ العلمَ بنوعِ الجنينِ، هو المقصود بالآية مِن علمِ ما في الأرحام، وأنَّه مِن الغيب الَّذي لا يعلمه إلَّا الله: فقد أخطأ الفهمَ عن الله ورسوله، بل هو مِن عالم الشهادة الخاضعِ لسُننِ المعرفةِ الَّتي بثَّها الله تعالىٰ في خلقِه، والعلماء منذ القديمِ يقرُّون بإمكانِ معرفةِ جنسِ الجنينِ، لم يعدُّوا ذلك مَحظورًا معرفتُه علىٰ الخَلقِ.

يقول العِراقيّ: «قد يحصل لغير الأولياء مَعرفةُ ذكورةِ الحَملِ وأنوثتِه بطولِ التَّجارب، وقد يُخطِئ الظَّنُّ، وتَنخرم العادة»[3].

والَّذي أوقع بعض المُعاصرين في تلك المَزلَّةِ في الفهم: **أخذه بمعنىٰ العمومِ المستفادِ مِن الاسم المَوصول (ما)، في قولِه تعالىٰ: ﴿وَيَعْلَمُ مَا فِى ٱلْأَرْحَامِ﴾، لتشملَ عنده معنىٰ جنسِ الجَنين،** مع ما يَتبادر في عُرفِ النَّاسِ إذا سألتهم عَمَّا في رَحمِ امرأةٍ حامل، دون تمعُّنٍ منه في ألفاظِ الحديث المفسِّر للآية الكريمة.

شُبهة العِلم بوقتِ نزولِ المَطر:

وأمَّا كَون الإنسانِ قادرًا علىٰ معرفةِ أوقاتِ نزولِ الأمطارِ، كما يظهر في نَشراتِ الأخبار الجَويَّة: فإنَّ الَّذي نَطق به الحديث هو العلم بوقتِ نزولِ الغيث، وليس الظنَّ، أمَّا ما يَصل إليه المُختصُّون في الأحوالِ الجَويَّة فقُصَاراه أن يكون

(١) «جامع البيان» للطبري (٩/ ٢٨٣).
(٢) «فتح الباري» لابن حجر (٨/ ٥١٤).
(٣) «طرح التثريب» للعراقي (٨/ ٢٥٥).

ظَنًّا غالبًا باعترافِهم هم، وكلُّنا يَعلم كثرةَ الأخطاءِ في تنبُّؤاتهم، مع ما تَوافر لديهم مِن آلاتٍ دقيقة، وبُدوٍّ لأسباب ما تَنبَّأوا به.

ذلك لأنَّ الجبهات الهوائيَّة، أو المنخفضات الجويَّة، قد تتلاشىٰ، أو تتعمَّق، أو يتغيَّر اتِّجاهها وسرعتها بين لحظةٍ وأخرىٰ فجأةً، دون سابق سَببٍ ظاهر، ولذا تراهم يُؤثِرون تسميةَ ما يتكلَّمون به في هذا البابِ بـ (التَّوقُّعات)، فلا يجزمون فيه بشيءٍ.

ولو افترضنا جَدلًا أنَّ نسبةَ الخطأ في توقُّعاتهم مُنعدِم في ما يخصُّ نزولَ المطَر، فإنَّ هذه النِّسبة المنعدمةَ لن تكون إلَّا بعد حدوثِ الأسبابِ المباشرةِ الآنيَّةِ لنزولِ الأمطارِ؛ وهذا لم يَقع به التَّحَدِّي في الحديث، لأنَّ ذلك يظهر للعاميِّ أيضًا!

فإنَّك ترىٰ الفلَّاحَ يرىٰ سَحابًا يُمطر أرضًا بعيدةً في الأُفق، وهو يجد الرِّياح وقتها تهبُّ بشدَّة جِهةَ أرضِهِ أو بستانِه، فيعلم أنَّ ذلك السَّحابَ مُدركٌ أرضَه بالإمطارِ بإجراءِ الله تعالىٰ العادة بذلك؛ فإذا قال هذا: ستُمطرُ علىٰ أرضي بعد قليل إن شاء الله، لم يُعدُّ بذلك مُعتديًا علىٰ ما اختصَّ الله بعلمِه.

إنَّ العلم الكامل الحقَّ في هذا أن يُجزمَ بتشكُّلِ منخفضٍ جويٍّ في وقتِ كذا، ومكان كذا، بسرعة كذا، فينجم عنه سقوط أمطارٍ بقدرِ كذا، في ساعة كذا، بل في شهر كذا مِن عام كذا، ثمَّ يصدق قوله في كلِّ مرَّة! هذا الَّذي لا يستطيعه بَشرٌ.

ولو أنَّ مُذيعًا أخبرَ النَّظَّارة، بأنَّ يوم كذا، بعد عامينِ، يكون مَطيرًا، أو ملتهبًا بالشَّمس، لمَا شكَّ سامعوه أنَّها مَزحةٌ للتَّرويحِ عن نفوسِهم!

وأمَّا عن استمطارِ السَّحاب المسمَّىٰ بالمطر الصِّناعي:

فحقيقته: أنَّه عبارة عن إنزالٍ لبخار الماء الموجود في الغيوم، بقذفها ببلَّورات ثلجيَّة أو أبخرة مستخرجة من الفضَّة، مع شروطٍ أخرىٰ متعلِّقة باتِّجاه الرِّياح، وحرارة الجوِّ، وقابليَّة السُّحب نفسها للإمطار، يساعد ذلك علىٰ تشكُّل

النُّويَّات وتكاثف البخار حولها، ثمَّ تحوُّلها إلىٰ قطرات ماء تسقط بعد ذلك، دون قدرة علىٰ التحكُّم في كمِّه أو مكانه أو زمانه(١).

وقد أشار الله تعالىٰ إلىٰ الأسباب المخلوقة الَّتي تتمُّ بها عمليَّة الإمطار في بضعِ آياتٍ من كتابه العزيز، منها قوله سبحانه: ﴿أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ يُزْجِي سَحَابًا ثُمَّ يُؤَلِّفُ بَيْنَهُ ثُمَّ يَجْعَلُهُ رُكَامًا فَتَرَى الْوَدْقَ يَخْرُجُ مِنْ خِلَالِهِ وَيُنَزِّلُ مِنَ السَّمَاءِ مِن جِبَالٍ فِيهَا مِن بَرَدٍ فَيُصِيبُ بِهِ مَن يَشَاءُ وَيَصْرِفُهُ عَن مَّن يَشَاءُ﴾ [النور: ٤٣].

فهل يستطيع بَشَرٌ تحقيقَ هذه الأسباب، مِن تبخير تلك الكميَّات الضَّخمة من مياه البحار، ثمَّ تكثيفها في درجة برودة معيَّنة يُتحكَّم بها في جوِّ السَّماء، ثمَّ النَّفخ في الهواء لتوليدِ رياحٍ تنقل تلك السُّحب نحو الحقول والمزارع والسُّدودِ، ثمَّ التَّحكُّم في كميَّات المياه المنزلةِ الَّتي يحتاجونها من تلك السُّحب؟!

غاية ما يفعله المُستمطِرون، أن يأتوا إلىٰ السَّبب الأخير مِن تلك العمليَّة المرَكَّبة كلِّها، فيزوِّدوا الغيومَ المتشكِّلة ببعضِ المواد، تحفيزًا لها علىٰ إنزال ما تحمله مِن بخار ماء.

فمَثَل ذلك منهم: كمَثل الفلَّاح مع زرعِه يُوفِّر له الظُّروف الملائمة للنُّمو، ويزيد فيه بعض الموادِ لتسريع نبْتِه، أو تكثير غلَّتِه، وليس في هذا ما ينفي أن يكون الزَّرع ممَّا اختصَّ به الله سبحانه علىٰ وجه الحقيقة: ﴿أَفَرَءَيْتُم مَّا تَحْرُثُونَ ۝٦٣ ءَأَنتُمْ تَزْرَعُونَهُۥٓ أَمْ نَحْنُ الزَّارِعُونَ﴾ [الواقعة: ٦٣-٦٤].

لأجل ذلك، اِرتأىٰ بعضُ علماءِ الأرصادِ الغَربيِّين تخطِئةَ تسميَةِ هذه العمليَّة بالمطر الصِّناعي، لأنَّها عمليَّة في حقيقتِها لا تصنع مطرًا، واختاروا تسميتها بـ(التَّمطير الصِّناعي)، لأنَّها إنزال شيءٍ هو مَوجودٌ أصلًا(٢).

ومع هذا كلِّه؛ فإنَّ نتائج الاستمطار الصِّناعي لا تزال ضعيفةً إلىٰ الآن، ولا يُمكن الجزم بنتائجِها، الَّتي لا تَتناسب أصلًا مع ضخامةِ الأموالِ الَّتي تُنفَق

(١) «الأرصاد الجويَّة» لمحمد الفندي (ص/١٥٦-١٥٧).

(٢) «الأرصاد الجويَّة» لمحمد الفندي (ص/١٧٤).

عليها، وهو ما حالَ دون تعميمِها في البلدانِ الَّتي تحتاج إلىٰ الأمطار، حتَّىٰ تجد دُوَلًا متقدِّمةً كأستراليا، تلفحها سنينٌ عِجافٌ من الجفافِ، لا تلجأ إلىٰ هذا الاستمطارِ الصِّناعيِّ، لمعرفتها بقلَّة جدواه أو عدمه.

هذا مِنَّا كلُّه من بابِ مجاراة المعترضِ في مجادلتِه؛ وإلَّا فإنَّ قضيَّة الاستمطار خارجة عن محلِّ النِّزاع مِن الأساسِ! لأنَّ المقصور فعلُه علىٰ الله تعالىٰ في حديث ابن عمر رضي الله عنهما هو: العلم بوقتِ نزول المطر، لا القدرة علىٰ إنزال المطرِ في ذاته!

يتبيَّن هذا بصورةٍ أوضح في المقصود بالعلم الإلهيِّ المتعلِّق بما في الأرحام:

حيث جاء الخبر عن رسول الله ﷺ في عدِّ مفاتح الغَيبِ بصيغتين اثنتين:

الصِّيغة الأولىٰ: تُشير إلىٰ الغيوبِ الخمسة بذكرِ آيةِ سورةِ لقمان، وهي رواية عند البخاري عن ابن عمر رضي الله عنهما قال: قال النَّبي ﷺ: «**مفاتيح الغيب خمس، ثمَّ قرأ**: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ عِندَهُۥ عِلْمُ ٱلسَّاعَةِ ...﴾ [لقمان: ٣٤]»[١].

وهي أيضًا في «صحيح مسلم» من رواية ابن عمر في حديث جبريل الطَّويل[٢].

وأمَّا الصِّيغة الثَّانية مِن الخبر: فقد جاء فيها تفصيل الغيوب الخمس من لفظ النَّبي ﷺ نفسه، في قوله: «**مفاتيح الغيب خمس، لا يعلمها إلَّا الله: لا يعلم ما تغيض الأرحام إلَّا الله، ولا يعلم ما في غدٍ إلَّا الله، ولا يعلم متىٰ يأتي المطر أحدٌ إلَّا الله، ولا تدري نفس بأيِّ أرض تموت إلَّا الله، ولا يعلم متىٰ تقوم السَّاعة إلَّا الله**»[٣].

---

(١) أخرجه البخاري في (ك: تفسير القرآن، باب: قوله تعالىٰ (إن اله عنده علم الساعة)، برقم: ٤٧٧٨).

(٢) أخرجه مسلم (ك: الإيمان، باب: الإيمان ما هو وبيان خصاله، رقم: ٩).

(٣) أخرجه البخاري في (ك: التوحيد، باب: قوله تعالىٰ (عالم الغيب فلا يظهر علىٰ غيبه أحدا)، رقم: ٧٣٧٩).

وفي رواية عند البخاري: «.. **ولا يعلم أحد ما يكون في الأرحام**»[1].

فنلحظ أنَّ الصِّيغتين قد اتَّفقتا في لفظ ثلاث مِن تلك الغيوب: في علمِ السَّاعة، وعدم درايةِ الأنفسِ لكسبِها، ومكان موتِها.

وهذه الثَّلاثة غَيب مطلقٌ لا يعلمه إلَّا الله باتِّفاق، واختلفت الصِّيغتين في اثنتين الباقيتين: في إنزال المطر، وما في الأرحام.

فالصِّيغة الأولىٰ: أشارت إلىٰ أن اللَّفظ العامَّ في قوله تعالىٰ: ﴿وَيُنَزِّلُ ٱلْغَيْثَ وَيَعْلَمُ مَا فِى ٱلْأَرْحَامِ﴾ هو مفتاح للغيبِ مِن غير تفصيل.

أمَّا الصِّيغة الثَّانية: فقد عَدَلت عن عمومِ المعنىٰ إلىٰ قصدِ التَّخصيص، وذلك أنَّ النَّبي ﷺ قد حَدَّد معنىٰ هذا المُجملِ مِن ذاك العمومِ في الآيةِ بقوله: «.. **ولا يَعلم ما تغيضُ الأرحام إلَّا الله، ولا يعلم متىٰ يأتي المطر أحد إلا الله ..**».

وإعمالًا للقواعد الأصوليَّة في مثل هذا المقام يكون الجمع بين النَّصين بحملِ العامِّ علىٰ الخاصِّ، أي بجعلِ (غَيض الأرحام) و(زمن الإمطارِ) هما الغيب الَّذي لا يعلمه إلَّا الله في الآية، فهما فقط مِفتاحا الغيبِ، لا مُطلقَ ما في الأرحام: مِن ذكورة، وأنوثة، وعلم بصفات الجنين، ولا مطلقَ إنزال الغيث الوارد في عموم الآية الكريمة؛ مع أنَّ في سورة الرَّعد إشارة إلىٰ هذا المعنىٰ المُخصَّص أيضًا، في قوله تعالىٰ: ﴿ٱللَّهُ يَعْلَمُ مَا تَحْمِلُ كُلُّ أُنثَىٰ وَمَا تَغِيضُ ٱلْأَرْحَامُ وَمَا تَزْدَادُ وَكُلُّ شَىْءٍ عِندَهُۥ بِمِقْدَارٍ﴾ [الرعد: ٨].

فعِلمُ الله تعالىٰ لِما تحمِل كلُّ أنثىٰ في هذه الآية، كعلمِ الله لما في الأرحام في آية لقمان، مِن حيث دلالة (ما) الموصولة في كِلتيهما علىٰ شمولِ علمِه سبحانه لعالمِ الغيبِ والشَّهادةِ في الحمل، هذا المعنىٰ العام المجمَل فُصِّل في قوله بعدها: ﴿وَمَا تَغِيضُ ٱلْأَرْحَامُ وَمَا تَزْدَادُ﴾.

---

(١) أخرجه البخاري في (ك: الاستسقاء، باب: لا يدري متىٰ يجيء المطر إلا الله وقال أبو هريرة: عن النبي ﷺ: «خمس لا يعلمهن إلا الله»، رقم: ١٠٣٩).

وعلىٰ هذا نقول: إنَّ علم ما تغيض الأرحام هو مِن الغيب المقصور علمُه علىٰ الله تعالىٰ -كما دَلَّ عليه الحديث- أمَّا العِلم المتعلقُ بازديادِ الأرحام بالأجنَّة، فهو مِن عالم الشَّهادة؛ وعلمُ الله فيه علمُ إحاطةٍ وشمول.

الَّذي يؤكِّد لنا هذا المعنىٰ الآيةُ الَّتي تتلوها مباشرةً، أعني قوله تعالىٰ: ﴿عَٰلِمُ ٱلْغَيْبِ وَٱلشَّهَٰدَةِ ٱلْكَبِيرُ ٱلْمُتَعَالِ﴾ [الرَّعْد: ٩].

ففيها إشارة إلىٰ أنَّ الآية السَّابقة تَضمَّنت جزءً مِن عالم الغيبِ: وهو غيضُ الأرحام، وجزء متعلِّق بعالم الشَّهادة: وهو علم الله المحيط الشَّامل لأحوالِ وصفاتِ حملِ كلِّ أنثىٰ، وما تزداد به أرحامهنَّ.

فما المقصود إذن بغَيْضِ الأرحام؟

يدور لفظ **(الغَيْض)** في لغةِ العَربِ علىٰ معنىٰ: النَّقصِ، والغَور، والذَّهابِ، والنُّضوبِ، يُقال: غاضَ الماء غَيضًا ومَغاضًا: إذا قَلَّ ونَقص، أو غار فَذَهب، أو قلَّ ونَضَب، أو نَزَل في الأرض وغاب فيها، وغاضت الدرَّة: احتبس لبنُها ونقص[(١)].

وعلىٰ هذه المعاني دارَ تفسير أهل العلم لغَيْضِ الأرحام في الآية، فجعلوه علىٰ معنيين:

الأوَّل: أنَّه الدَّم النَّازل علىٰ المرأة الحامل.

والثَّاني -وهو لازم للأوَّل-: أنَّه السَّقط النَّاقص للأجِنَّة قبل تمام خلقها[(٢)].

يقول الرَّاغب الأصفهاني: «وما تَغيض الأرحام: أي تفسِدُه الأرحام، فتجعله كالماءِ الَّذي تبتلعُه الأرض»[(٣)].

يتبيَّن بهذا أنَّ السَّقط المفسَّر للغَيْضِ المرادِ في كلام علماء اللُّغة والتَّفسير هو: الجنين السَّاقط مِن بطنِ أمِّه قبل اكتمال خلقه، أو هو الجنين الَّذي يهلك في

---

(١) انظر «لسان العرب» (٧/٢٠١)، و«المعجم الوسيط» (٢/٦٦٨).

(٢) وهو قول ابن عباس وقتادة والضحاك والحسن البصري وغيرهم، انظر «جامع البيان» للطبري (١٣/٤٤٥)، و«الدر المنثور» للسيوطي (٤/٦٠٨).

(٣) «المفردات في غريب القرآن» للأصفهاني (ص/٦١٩).

الرَّحم؛ فيتحلَّل ويغور وتختفي آثاره منها، ويصدق عليه أنَّ الرَّحم تبتلعه كما تبتلع الأرض الماء.

وعلم الأجنة الحديث يجلِّي هذه الحقيقة: حيث يقرِّر أهل التَّخصُّص بالأجِنَّة، أنَّ الأجِنَّة عندما تهلك في الأسابيع الثَّمانية الأولىٰ مِن عمرها؛ إمَّا أن تسقط خارجَ الرَّحم، أو تتحلَّل ثمَّ تختفي من داخله، فيتغيَّر فيه حجم الرَّحم، ليأخذ في الصِّغر والجمود، نظرًا لامتصاص السَّائل (الأمنيوسي) الَّذي يعيش فيه الجنين، بسبب تهتُّك هذا الأخير، ويسمُّون هذا الهلاك بصورَتيه: «الإسقاط التلقائي المبكِّر»، وهو يكثر حدوثه خلال الأسابيع الثَّمانية الأولىٰ مِن الحمل، فأمره شائع في الحوامل، تصل نسبة حدوثه عندهنَّ إلىٰ ما يقرب من (٦٠%)![(١)]

فهذا أقرب ما يكون إلىٰ ما قرَّرناه في معنىٰ غيضِ الأرحام.

ولله درُّ عبد الرَّحمن السَّعدي (ت١٣٧٦هـ)، كيف اهتدىٰ إلىٰ تفسيرِ الغَيْضِ في الآية بكِلتا صورَتي السَّقطِ السَّابقتين كما قرَّرناه؟! وكأنَّه طالع أحوال الأجِنَّة الهالكةِ في أحدث المراجع العلميَّة قبل أن يسطِّر تفسيرَه! فتراه يقول: «ما تغيض الأرحام: أي تنقص ممَّا فيها، إمَّا أن يهلك الحمل، أو يَتَضاءل، أو يضمَحِلَّ»[(٢)].

فقوله «إمَّا أن يهلِك الحمل»: هو السَّقط الَّذي يلفظه الرَّحم.

وقوله «أو يتضاءل»: هو الإجهاض المخفيُّ، حيث ينكمش حجم الجنين ويتصاغر.

وقوله: «أو يضمحلَّ»: هو الأجِنَّة الَّتي تَتلاشىٰ في الرَّحم.

فيتبيَّن مِن هذا التَّفصيل السَّالف، أنَّ المقصودَ بعلمِ ما تغيض الأرحام: **هو العلم السَّابق بحدوث الإسقاط التّلقائي المبكِّر بصورتيه قبل تمامِ تخليقِ الجَنِيَن**، مع توفُّر مقدِّمات الخلق الضروريَّة ومادَّته الأولىٰ، وتهيُّؤ أسباب ذلك وانتفاء

---

(١) انظر مقال لـ د. عبد الجواد الصاوي بعنوان «مفاتيح الغيب وعلم ما في الأرحام»، منشور في مجلة «الإعجاز العلمي» العدد ٢٨، ص/٨.

(٢) «تيسير الكريم الرحمن» للسعدي (ص/٤١٤).

الموانع لحدوثه، فيتخلَّص الرَّحم من تلك المواد الأوليَّة بإسقاطها، أو بغورِها واندثارِها.

وعليه، فإنَّ علمَ غَيْض الأرحام الَّذي لا يعلمه إلَّا الله: **هو العلم بمستقبل هلاكِ الأجنَّة المبكرَّة أو حياتها**، أو بمعنىٰ آخر: العلم بإرادة الله تعالىٰ في إتمامِ تخليقِ إنسان من عدمه، فهذا العلم هو المقصور علىٰ الله وحده، ويستحيل علىٰ الخلق جميعًا معرفته.

استحالةُ علم أهلِ التَّخصُّص الطبِّي بحدوثِ الإسقاط التِّلقائي المبكِّر:

إنَّ المراجع الطبيَّة لا تزال تعجَز عن الإجابة عن سبب سقوطِ بعض الأجنَّة بعد موتِها دون بعضها الآخر، ذلك «لأنَّ الجنين في بطنِ أمِّه يمرُّ خلال مرحلة تخليقه بتحوُّلات مُعقَّدة إلىٰ الغاية، لا تزال جوانب كثيرة منها تمثِّل لغزًا محيِّرًا للأطبَّاء أنفسِهم، وقد تحدث خلال هذه المدَّة الحرِجة تغيُّرات مفاجئة، ينجم عنها خلل في الصِّبغيَّات أو الجينات، فتؤدِّي إلىٰ هلاك الجنين المبكِّر بنسبٍ عالية.

هذه التَّغيرات المفاجئة المُميتة لا تزال خارجَ نطاقِ العلم القَطعيِّ بحدوثها، وذلك أنَّ معظم أسبابها مَجهولة، يستحيل الكشفُ عنها مُسبقًا، أو توقُّع حدوثها، لأنَّ الخلل في الصِّبغيات يحدث بطريقةٍ عشوائيَّة ومتفرِّقة، ولا يمكن العلمُ بحدوثه قبل أن يحدث.

وكذا الاضطرابات في العوامل الجِينيَّة العديدة المسئولة عن تمايز الخلايا ونموِّها، وما يمكن أن يتعرَّض له الجنين من العوامل الماسخة، مِن الإشعاع والفيروسات والمواد الكيميائيَّة، وما يمكن أن تتعرَّض له الأمُّ من الصَّدمات النَّفسيَّة أو العصبيَّة، أو الأمراض المختلفة في المستقبلِ، كلُّ ذلك غَيْب، لا يستطيع أحدٌ مِن البَشر أن يجزم بحدوثِه أو عدم حدوثِه، وبالتَّالي فما يُبنىٰ عليها مِن حدوثِ الإسقاط التلقائيِّ يظلُّ غَيْبًا لا يعلمه إلَّا الله»[1].

---

(١) مقال لـ د. عبد الجواد الصاوي بعنوان «مفاتيح الغيب وعلم ما في الأرحام»، منشور في مجلة «الإعجاز العلمي» العدد ٢٨، ص/٩.

وعلىٰ هذا يتحرَّر الغيب الحقيقيُّ في (الغَيض) بكونه: علمًا بمستقبل حياة الأجنَّة وهلاكها، أو علمًا بسقط الجنين قبل أن يتمَّ خلقه، أو بالعلم بمستقبل تطوُّر مراحل خلق الجنين الأولىٰ، من النُّطفة، إلىٰ العلقة، إلىٰ المضغة، إلىٰ إنشاء الخلق الإنسانيِّ بعد نفخ الرُّوح فيه، إذ يستحيل علىٰ العلماء حاضرًا أو في المستقبل معرفة مصير أيِّ طَوْرٍ من أطوار الجنين قبل اكتمال تخليقِه ونفخ الرُّوح فيه، هل سيتخلَّق إلىٰ الطَّور الَّذي يليه، أم يهلك وتغيض به الأرحام، لأنَّ هذه المعرفة لا تخضع لسنن في الخلق مطَّردة، بل علم ذلك عند الله الخالق وحده.

وسؤال الملَك الموكَّل بالرَّحم ربَّه ﷻ عن مصير كلِّ طورٍ من أطوار الجنين الأوَّلي هل ستتخلَّق أم لا: لَخيرُ دليلٍ علىٰ هذا التَّقرير! فعن عن أنس بن مالك رضي الله عنه أنَّ النَّبي ﷺ قال: «**وكَّل الله بالرَّحم ملَكًا، فيقول: أي ربِّ نطفة؟ أي ربِّ عَلقة؟ أي ربِّ مضغة؟ فإذا أراد الله أن يقضي خلقها، قال: أي ربِّ أذكر أم أنثىٰ؟ أشقيٌّ أم سعيد؟ فما الرِّزق، فما الأجل، فيُكتب كذلك في بطن أمِّه**»(١).

مفاتح الغيب الخمس أمورٌ تَتعلَّق بالمستقبل:

فهذا المعنىٰ الَّذي قرَّرناه من علمِ غَيْضِ الأرحام، والعلم بوقت نزول المطر: هو الَّذي يَتناسب مع باقي مَفاتح الغيب، حيث إنَّها تَتعلَّق في أصلِها بأمورٍ مستقبليَّة، لا بماضيةٍ أو حاضرة من أمور عالم الشَّهادة.

ذلك أنَّ العلم بالمُستقبل ينقسم إلىٰ ثلاثة أقسام:

الأوَّل: العلم بمستقبلِ الأشياءِ الموجودةِ في عالم الشَّهادة، والخاضعة كليًّا للسُّنَن الكونيَّة: فهذه يُمكن العلمُ بمستقبلِ زمانِها مِن قِبَل العارفين بسُنَنِها، كمعرفة وقتِ طلوع الشَّمس وغروبها، ووقت الكسوف والخسوف وغير ذلك.

---

(١) أخرجه البخاري (ك: القدر، باب: في القدر، رقم: ٦٥٩٥)، ومسلم (ك: القدر، باب: كيفية خلق الآدمي في بطن أمه وكتابة رزقه وأجله وعمله وشقاوته وسعادته، رقم: ٢٦٤٦).

فهذا القسم خارجٌ عن نطاق الغيب المطلق الَّذي لا يعلمه إلَّا الله، بل معرفة المستقبل فيه متاحة للخلقِ.

الثَّاني: العلم بمستقبلِ الأشياءِ المَعدومةِ الَّتي لم تُوجد بعدُ في عالم الشَّهادة، هل ستوجد أم لا؟ فهذا القسم غَيْبٌ مُطلق، لا خلاف عند العقلاء أنَّ علمه عند الله تعالىٰ وحده، فيستحيل علىٰ الخلقِ أن يعلموا منه شيئًا، لأنَّ أصلَه ومستقبلَه غير خاضعٍ لأيِّ سُنَّة كونيَّة معهودة، لانعدام وجوده من الأصلِ.

الثَّالث: العلم بمستقبلِ أشياءٍ هي موجودة في عالم الشَّهادة، تخضع في وجودها لسُنَن الكون، لكن لا يخضعُ مستقبلُها لسُننٍ مَشهودة: فهذا هو القسم الَّذي يَتَجلَّىٰ في مفاتح الغيب الخمس!

وبيانُ هذه من الحديث: أنَّ هذه الدُّنيا المشهودة، لا يقدر أحدٌ أن يعلمَ زمنَ انتهائِها وزوالها، مع وجود علاماتٍ تدلُّ علىٰ قُربها بدلالةِ الشَّرعِ، فهو مُستقبل محظورٌ علىٰ الخلقِ معرفتُه، وهذا المَعنيُّ في الحديث بقولِه: «**ولا يَعلمُ متىٰ تقوم السَّاعة إلَّا الله..**».

وهذه السُّحب الَّتي تغطِّي غلافَ الأرضِ، تُخلَق وفقَ سُنن الله تعالىٰ الَّتي أودعها في الأرضِ والسَّماء علىٰ آناء اللَّيل والنَّهار، لا يقدِر مخلوقٌ أن يعلمَ يقينًا مُستقبلَ حركتِها، وأحجامها، ووقت نِتاجها مِن قبل أن يكتملَ تكوُّنها، وتنعقدَ أسباب إمطارها، لأنَّها لا تخضع لسُنَنٍ مشاهدةٍ مُطَّردة ثابتة، فهو بهذا في علمِ الله تعالىٰ وحدَه، وهذا المَعنيُّ في الحديث بقول النَّبي ﷺ: «**ولا يعلم متىٰ يأتي المطرُ أحد إلَّا الله ..**».

ثمَّ هذه الأنفس الَّتي تملأ الأرض ضَجيجًا وسعيًا في رِزقِها وهَنائِها، لا تعلم يقينًا كسبَها من خيرٍ أو شرٍّ، وما سيجري لها مِن حوادث، مع كدِّها وحرصِها علىٰ ذلك، فمستقبلُ كسبِها محجوبٌ عنها، ولو في الزَّمن القريب، إذ لا يخضع لسُنَنٍ مَعلومة محدَّدة، وهذا المَعنيُّ بقول الله تعالىٰ الوارد في الحديث: ﴿وَمَا تَدْرِي نَفْسٌ مَّاذَا تَكْسِبُ غَدًا﴾.

وهذه الأنفس عينُها، الخاضعة لنواميس الحياة، لا تعلم أيضًا مَوعدَ رحيلِها من دُنياها، ونهاية وجودها بالموتِ مكانًا وزمانًا، لأنَّها أمور لا تخضع أيضًا لسُننٍ كونيَّةٍ مَعهودة ثابتة، وهذا المَعنيُّ بقول الله تعالىٰ الوارد في الحديث: ﴿وَمَا تَدْرِى نَفْسٌۢ بِأَىِّ أَرْضٍ تَمُوتُ﴾.

ثمَّ هذه الأمشاج الَّتي يُخلق بها الإنسان، تنتقلُ في أرحامِ النِّساءِ مِن طَورٍ إلىٰ طَور، في ظلمات ثلاث، بعد أن أصبحت مَرئيَّة مَشهودة، بهيئاتها الكُليَّة، وتفاصيلها الجزئيَّة، يبقىٰ مصيرُها وتمامُ تخليقِها خلالَ هذه الأطوار مَجهولًا:

أيتِمُّ تخليقُ هذا الإنسان، فيُنفخ بالرُّوح، ويصرخ خارجًا من بطنِ أمِّه بزغاريد الحياة؟ أم يسقط، وتَتلاشىٰ أطوارُه في أغوارِ الرَّحم؟!

إنَّ العِلمَ بمستقبلِ الأجنَّة المبكِّرة في أطوارِها الصَّحيحةِ أو شبهِ الصَّحيحة، هل هي هالكة أم مخلَّقة؟ هل يَغيض الرَّحم بها، أم ينشأ منها إنسان جديد تُنفخ فيه الرُّوح، ويزداد به الرَّحم؟ . . كلُّ هذا ممَّا اختصَّ به الخالق سبحانه.

والمَعنىٰ أنَّ ما سيحدث في عالمِ الحيوان مِن التَّكوين في المستقبل هو مِن خزائن الغيب الَّتي لا يحيط بما فيها إلَّا هو، وهو الغيب المستقبليُّ المحجوب عن عِلمِ البشر، الَّذي لا يخضع لسُنَن مشهودة مُطَّردة، بل علمه خاضعٌ لسُنَن غيبيَّة لا يعلمها إلَّا الله تعالىٰ، فهذا المَعنيُّ بقول النَّبي ﷺ: «**ولا يَعلم ما تغيض الأرحام إلَّا الله . .**»، كما أسلفنا تقريره.

والحاصل: أنَّه مادام أنَّ مُستقبل هذه الأشياء الخمسة ومَصيرَها لا يخضع لسُنَن الشَّهادة ونواميس الحياة، فإنَّه يَستحيل علىٰ البَشَرِ العلمُ بتفاصيلِها عِلمًا يُدرك بيقين، لا بظنٍّ أو تخمين.

ولقد تحدَّىٰ الله النَّاس بها في كتابه وعلىٰ لسانِ نبيِّه، في زمنٍ سادت فيه الكَهانة، والعرافة، والتَّنجيم، والسِّحر، ومع ذلك عجزوا، ولا يزال هذا التَّحدي ساريًا عبر القرون، حتَّىٰ اكتشف الإنسان في هذا العصر -بما أذن الله به- بعضًا من سُنَنِه في الكونِ، ممَّا كان يجهله في حياته الدُّنيا؛ وهو مع هذا العلم عاجزٌ أن يدرك بيقينٍ هذه المغيَّبات الخمس، مع توفُّر مقدِّمات لها مِن جنسِها.

يقول ابن كثير: «هذه مفاتيح الغيب الَّتي استأثر الله تعالىٰ بعلمها، فلا يعلمها أحد إلَّا بعد إعلامه تعالىٰ بها؛ فعلم وقت السَّاعة لا يعلمه نبيٌّ مرسل ولا ملَك مقرَّب؛ وكذلك إنزال الغيث لا يعلمه إلَّا الله، ولكن إذا أمر به عَلِمتهُ الملائكة الموكَّلون بذلك، **ومَن شاء الله مِن خلقِه**؛ وكذلك لا يعلم ما في الأرحام ممَّا يريد أن يخلقه الله تعالىٰ سواه، ولكن إذا أمر بكونه ذكرًا أو أنثىٰ، أو شقيًّا أو سعيدًا علم الملائكة الموكَّلون بذلك، **ومن شاء الله من خلقِه**»[1].

فقد قسَّم ابن كثير هذين الغَيبَين الأخيرين إلىٰ قسمين:

قِسم يتعلَّق بالحَدَث قبل إيجادِه، أي قبل تكوُّنِ الغيثِ واكتمالِ كلِّ أسباب الإمطار منه، وقبل تكوُّن ما في الأرحام وبروزه لعالم الشَّهادة: فهذا القدر هو الَّذي يدخل فيما اختصَّ الله وحده بعلمه، وهو المقصود ابتداءً من الآية، بنصِّ الحديث الَّذي حدَّدها بأنَّها مفاتح للغيب خمسة.

وأمَّا القسم الثَّاني: فبعد بروزهما لعالمِ الشَّهادة، وخضوعهما لسُنَن التَّسخيرِ والخلق، فهذا الَّذي يُمكن لبعضِ الخلقِ العلم به بتعليمِ الله إيَّاه، «وَهو لا يُنافي الاختصاصَ والاستئثارَ بعلمِ المَذكورات، لأنَّ المُراد بالعلمِ الَّذي استأثر به سبحانه: العلمُ الكامل بأحوالِ كلٍّ علىٰ التَّفصيل، وما يعلم به الملَك، ويطَّلع عليه بعض الخواصِّ دون ذلك العلم الكامل»[2].

ولذا فإنِّي علىٰ يقين أنَّ الإنسان سيظلُّ عاجزًا عن إدراكِ سِرِّ إنشائِه في بطنِ أمِّه، وعن معرفةِ كمالِ تخليقِه في أطوارِه مِن نقصانِه.

كذلك سيظلُّ هذا الإنسان عاجزًا عن معرفةٍ قطعيَّةٍ بوقتِ نزولِ المطر قبل تكوُّن السُّحب الممطرة، أو أثناء تكوُّن أطوارها الأولىٰ، ولن يزال الظَّن والاحتمال ذيدنَ علماء الأرصاد في حديثهم عن وقتِ نزول الأمطار، ولو بعدِ بروز السُّحب الممطرة لعالم الشَّهادة وخضوعها لسُنَنِه!

---

(١) «تفسير القرآن العظيم» لابن كثير(٦/ ٣٥٢).

(٢) «كوثر المعاني الدراري» لمحمد الخضر الشنقيطي (٢/ ٣٦٥).

كأن الله سبحانه يُعلِمنا بهذا: أنَّه وإن أَذِن في علمِنا ببعضٍ ما أودعه في كونِه من سُنَن، فإنَّه لن يأذنَ لأحدٍ بفتحِ هذه الأبواب الخمسة حتَّىٰ يعرفَ سُنَنَها ويخبَرَ عمَّا فيها بيقين، أمَّا غيرها مِن أبواب عالم الشَّهادة، فهي مَفتوحة لنا، وسُنَنُها مَبثوثة بين أيدينا، فسِيروا في الأرض، وانظروا في ملكوتِ السَّماوات، وتفكَّروا في آيات الأنفسِ، فكلٌّ ذلك منه مسخَّر لكم.

أليس الحديث إذن عَلَمٌ علىٰ نُبوَّة محمَّد ﷺ؟

ثمَّ يأتي مِن يُشكِّك في هذا الحديث أن يكون من خبرِه صِدقًا وعدلًا، فـ ﴿سُبْحَـٰنَ رَبِّكَ رَبِّ ٱلْعِزَّةِ عَمَّا يَصِفُونَ ﴿١٨٠﴾ وَسَلَـٰمٌ عَلَى ٱلْمُرْسَلِينَ ﴿١٨١﴾ وَٱلْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ ٱلْعَـٰلَمِينَ﴾.

المَبحث الثاني

نقد دعاوى المعارضات الفكريَّة المُعاصرة لحديث نخسِ الشَّيطان للمَولود

المَطلب الأوَّل
سَوق حديث نخسِ الشَّيطان للمَولود

عن أبي هريرة رضي الله عنه أنَّ رسول الله ﷺ قال: «**ما من مَوْلُودٍ يُولَدُ إلا نَخَسَهُ**[١] **الشَّيْطَانُ فَيَسْتَهِلُّ**[٢] **صَارِخًا من نخسة الشَّيْطَانِ إلا ابن مَرْيَمَ وَأُمَّهُ**».

قال أبو هُريرة: «اقرؤوا إن شِئْتُمْ: ﴿وَإِنِّي أُعِيذُهَا بِكَ وَذُرِّيَّتَهَا مِنَ الشَّيْطَانِ الرَّجِيمِ﴾ [آل عمران: ٣٦]»، متَّفق عليه[٣].

وفي رواية له: «**كُلُّ بَنِي آدَمَ يَمَسُّهُ الشَّيْطَانُ يوم وَلَدَتْهُ أُمُّهُ إِلَّا مَرْيَمَ وَابْنَهَا**»[٤].

---

(١) **النَّخس**: يكون بالشَّي المحدَّد؛ كرؤوس الأصابع، انظر «كشف المشكل» لابن الجوزي (٣/ ٣٢٥).

(٢) **الاستهلال**: الصِّياح، انظر «فتح الباري» (٦/ ٤٧٠).

(٣) أخرجه البخاري في (ك: أحاديث الأنبياء، باب: قول الله تعالى: ﴿وَاذْكُرْ فِي الْكِتَابِ مَرْيَمَ﴾، رقم: ٣٤٣١)، ومسلم في (ك: الفضائل، باب: فضائل عيسى عليه السلام، رقم: ٢٣٦٦).

(٤) أخرجه مسلم في (ك: الفضائل، باب: فضائل عيسى عليه السلام، رقم: ٢٣٦٦).

المَطلب الثاني
سَوقُ المعارضاتِ الفكريَّة المعاصرةِ على حديث نخسِ الشَّيطان للمَولود

مع جلاءِ الحديث في تقريرِ عداوةِ الشَّيطانِ للإنسان منذ لحظةِ خروجِه إلىٰ مُعتركِ الدُّنيا، وعدم منابذتِه للعقل إذْ كان خبرًا غَيبيًّا محضًا؛ إلاَّ أنَّه لَم ينْجُ من سِهامِ الاعتراضِ قديمًا وحديثًا؛ فكان القاضي عبد الجبَّار الهمَداني فرَطَ القومِ إلىٰ مَلْءِ عَيبتِه منه[1]، ثمَّ تبِعَه عليه فئامٌ مِن المُحْدَثين، كان إمامهم في عصرِنا (محمود أبو ريَّة)، حيث أنَّه قد شمَّ بأنْفِه النَّقديِّ أنفاسًا مِن أثَرِ المَسيحيَّة في الحديث! يقول:

«.. ومِن المَسيحيَّات في الحديث: ما رواه البخاريُّ [وذكر الحديث] .. وفِقه هذا الحديث الَّذي سمعه الصَّحابي الجليل مِن الرَّسول ﷺ: أنَّ الشَّيطان يطعن كلَّ ابنِ آدم، أو ينخسه؛ إلَّا عيسىٰ بن مريم وأمَّه، وبذلك لم يسلَم مِن طعنِ الشَّيطان أحدٌ غيرهما مِن بني آدم أجمعين، حتَّىٰ الرُّسل: نوح وإبراهيم، وموسىٰ، وغيرهم، وخاتمهم محمَّد صلوات الله عليه وعلىٰ جميع النَّبيِّين؛ فانظُر، واعجَب!»[2].

---

(١) نسبه إليه الرَّازي في «مفاتيح الغيب» (٨/ ٢٠٥).

(٢) «أضواء علىٰ السنة المحمدية» (ص/١٨٦).

وقد كان (محمَّد عبده) من فتح البابِ لأمثالِ هذا للوُلوغ في هذا الحديث خاصَّةً، حيث قال: «المُحَقَّق عندنا أنَّه ليس للشَّيطانِ سلطانٌ علىٰ عبادِ الله المُخلَصين، وخيرُهم الأنبياء والمُرسَلون، وأمَّا ما وَرَد في حديثِ مريم وعيسىٰ، مِن أنَّ الشَّيطان لم يمْسَسهما . . فهو مِن الأخبارِ الظَّنية، لأنَّه مِن رواية الآحاد، ولمَّا كان مَوضوعها عالم الغَيب، والإيمان بالغَيب مِن قسمِ العقائد؛ وهي لا يُؤخَذ فيها بالظَّن: كُنَّا غير مُكَلَّفين الإيمانَ بمَضمونِ تلك الأحاديث في عقائدِنا»[1].

وقد كان مِمَّا أورَده المخالفون مِن معارضاتٍ علىٰ هذا الحديث؛ قولهم:

المعارضة الأولىٰ: أنَّ حِفظَ عيسىٰ ﷺ وأمِّه مِن نَخسةِ الشَّيطان دون سائر الأنبياء، فيه نوعُ تفضيلٍ لهما عليهم، ومنهم نبيِّنا محمَّد ﷺ!

وهذا ما يُفهم جَليًّا مِن تعليقِ (أبو ريَّة) آنفًا علىٰ الحديث[2].

المعارضة الثَّانية: أنَّ الحديثَ مُناقضٌ لِما ثَبَت في الطِّب مِن أنَّ سَبب صُراخِ كلِّ مَولود حين ولادتِه هو: دخولُ الَهواء لأوَّلِ مرَّةٍ لرِئَتِه.

المعارضة الثَّالثة: أنَّ زوجةَ عمران (أمَّ مريم) ليست الوحيدة في الدُّنيا الَّتي أعاذت وليدَها وذرِّيته مِن الشَّيطان الرَّجيم؛ بل كلُّ مسلمٍ تقيٍّ يفعل ذلك!

وفي تقرير الشُّبهتين الأخيرتين، يقول (إسماعيل الكرديُّ):

«لقد ثَبَت في الطبِّ أنَّ سببَ صراخِ كلِّ مولود حين وَلادته هو: دخول الهواء لأوَّل مرَّةٍ لرئتيه، بعد أن كان يَتلقَّىٰ الأوكسجين مِن دَم أمِّه عبر الحبل السُّري، ولو لم يبكِ لاختنق.

ثمَّ؛ هل زوجةُ ابنِ عمران (أمُّ مريم) هي الوَحيدة في الدُّنيا الَّتي أعاذت وليدها وذريَّته مِن الشَّيطانِ الرَّجيم؟! أليسَ كلُّ مسلمٍ تَقِيٍّ يقول حين الجماع:

---

(١) «تفسير المنار» (٣/ ٢٤٠).

(٢) وبه شنَّع صاحب كتاب «صحيح البخاري نهاية أسطورة» (ص/١٥٧) علىٰ البخاري كون النَّبي ﷺ لم ينجُ من هذه الطعنة الشيطانية.

(اللَّهم جنِّبنا الشَّيطان، وجنِّب الَّشيطان ما رَزقتنا)؟! فلماذا لا يُعيذُ الله مَوْلودَه -حسب الحديثِ- مِن نَخْسة الشَّيطان؟ وهل دعاءُ المسلمين جميعُهم غير مَقبول»[1].

(١) «نحو تفعيل قواعد نقد متن الحديث» (ص/٢٧٩).

المَطلب الثَّالث
دفعُ دَعوى المعارضاتِ الفكريَّة المعاصرةِ
عن حديث نخسِ الشَّيطان للمَولودِ

فأمَّا ما أوردوه في المعارضةِ الأولىٰ، من دعوىٰ أنَّ حِفظَ عيسىٰ ﷺ وأمِّه مِن نَخسةِ الشَّيطان دون سائر الأنبياء تفضيلٌ لهما علىٰ سائر الأنبياء؛ فيُقال في ردِّه:

إنَّ امتيازَ نبيِّ الله عيسىٰ وأمِّه ﷺ بهذه الخَصيصةِ لا يستلزم تفضيلهما علىٰ رسول الله ﷺ ولا باقي الأنبياء، **فإنَّ ذِكرَ فَضيلةٍ لا يستلزم الرُّجحان بالأفضليَّة**[١]، وذلك للقطعِ بأنَّ نبيَّنا ﷺ هو سَيِّد وَلد آدم، ويليه في الرُّتبةِ أبوه إبراهيم ﷺ، والقطعُ بفضيلته ﷺ وتقَدُّمِه علىٰ جميع الأنبياء أمرٌ مَعلوم، وأمَّا مريم ﷺ فمهما سَمَت في مَراتب الوِلاية، فلن تصِل إلىٰ مقام الأنبياء.

وقد أخبرنا نبيُّنا ﷺ **«أنَّه ما مِن أحَدٍ إلَّا وُكِل به قرينُه مِن الشَّياطين»**[٢]، فلا يخرج من عمومِ مقالتِه هذه لا مريم ولا ابنُها ﷺ، وهما وإن عُصِما مِن نخْسِه، فإنَّهما لم يُعصَما «مِن مُلازمتِه لهما، ومُقارنتِه.

---

(١) انظر «قواعد الأحكام» للعز بن عبد السلام (١/٣٩).

(٢) أخرجه مسلم في (ك: صفة القيامة والجنة والنار، باب: تحريش الشيطان وبعثه سراياه لفتنة الناس وأن مع كل إنسان قرينا، رقم: ٢٨١٤)، وهذا لفظ أحمد في «المسند» (رقم: ٢٣٢٣).

ولقد خَصَّ الله تعالىٰ نبيَّنا ﷺ بخاصِّيةٍ كَمُل بها إنعامُه عليه؛ بأنْ أعانَه علىٰ شيطانِه حتَّىٰ صحَّ إسلامُه، فلا يأمرُه إلَّا بخير، وهذه خاصَّة لم يُؤْتَها أحدٌ غيرُه، لا عيسىٰ، ولا أُمُّه»[1].

وأما دعوىٰ المُعترضِ في الثَّانية: في أنَّ الحديثَ مُناقضٌ لِما ثَبَت في الطِّب مِن أنَّ سَبب صُراخِ كلِّ مَولود حين ولادتِه هو دخولُ الهواء لأوَّلِ مرَّةٍ لرِئتَيه.

فالجواب عليه:

علىٰ تقديرِ أنَّ ما ذَكَره الأطبَّاء بَلَغ إلىٰ حَدِّ الحقيقةِ العلميَّة المقطوع بها؛ فإنَّ قُصاراهُ: أن يكون كشْفًا عن السَّببِ القريبِ المَحسوسِ لاستهلالِ المَولودِ صارخًا، وهذا التَّفسير العِلميُّ لا يَقضي بامتناعِ أسبابٍ أخرىٰ عَزُبَ الخلْق عن دركِها، لقصورِ مَدارِكِهم عن الإحاطةِ بكلِّ حقيقةٍ[2].

نقول هذا علىٰ تقديرِ صِحَّة ما وَصل إليه بعض الأطبَّاءِ في بحثٍ في هذا المَجالِ، وبلوغه مَبلغَ القطعيَّات؛ فلمَّا توَّجَه نظرُنا إلىٰ التَّحقُّقِ مِن هذا البلوغِ وصحَّته، وجدنا الأمرَ لا يَعدو أن يكون فرْضًا يَتطرَّق الوَهم إليه، لا حقيقةً علميَّةً عند الأطبَّاء، كما أوْهمَه المُعترِض!

لقد لاحظَ الأطبَّاء تَزامن بُكاءِ الطِّفلِ حين الولادةِ مع أخذِه لأنفاسِه الأولىٰ، فافترضَ بعضُهم أنَّ البكاءَ مَردُّه إلىٰ إحساسِ المَولود بألَم جرَّاء دخولِ الهواءِ إلىٰ رِئَتَيه، وخالفهم آخرون، فافترضوا إيعازَ صرخةِ الوَليد الأولىٰ إلىٰ «الغَضبِ المُضْمَرِ فيه علىٰ عَمليَّة طردِه مِن الرَّحِم»[3].

هذا فيما ظَهَر لهم، وإلَّا فإنَّ البروفيسور (گورْدون بُورْن gordon bourne) -وهو من كِبارِ أطبَّاء الولادة في بريطانيا- يعترِف في كتابِه «الحَمل»[4] بأنَّ السَّببَ الدَّقيق للبكاءِ وبدءِ عمليَّةِ التَّنفسِ: لا يزال مَجهولًا!

---

(١) «المفهم» لأبي العباس القرطبي (٦/ ١٧٨).

(٢) «دفع دعوىٰ المعارض العقلي» (ص/ ٧٣٨).

(٣) «الجنين، متابعة مُوثقة بالصُّور» لـ د. توما شماني (ص/ ٢٧).

(٤) «الحَمل» ترجمة د. زيد الكيلاني)ص/ ٤٨٢).

فلنترُك أقوالَ الأطبَّاء وخلافَهم في هذهِ الظَّاهرة المُلازِمة للإنسان، ولنتأمَّل دقيقَ كلامِ ابن القيِّم في جودةِ جمعِه بين السَّببِ الحِسِّي والغيبيِّ لهذا المَشهدِ العجيب للولادةِ، حيث قال:

«إن قيل: ما السَّببُ في بكاءِ الصَّبي حالةَ خروجِه إلىٰ هذه الدَّار؟

قيل: ههنا سَبَبان:

سَبَبٌ باطِن، أخبَرَ به الصَّادق المَصدوق، لا يعرفه الأطبَّاءُ، **وسَببٌ ظاهر**.

فأما السَّبَب الباطن: فإنَّ الله سبحانه اقتَضَت حكمتُه أنْ وَكَّل بكلِّ واحد مِن وَلد آدمَ شيطانًا، فشيطان المَولود قد خَنس، ينتظر خروجَه، ليُقارِنَه ويَتوكَّل به، فإذا انفصَلَ، استقبلَه الشَّيطانُ وطعَنه في خاصِرَته، تحرُّقًا عليه وتَغيُّظًا، واستقبالًا له بالعداوة الَّتي كانت بين الأبوَين قديمًا، فيبكي المَولود مِن تلك الطَّعنة، ولو آمن زنادقةُ الأطبَّاء والطَّبائعيِّين بالله ورسولِه، لم يجدوا عندهم ما يُبطِل ذلك ولا يَرُدُّه..

والسَّبَب الظَّاهر: الَّذي لا تُخبِر الرُّسُل بأمثالِه، لرُخْصِه عند النَّاس، ومعرفتهم له مِن غيرِهم: هو مفارقتُه المَألوفَ والعادةَ الَّتي كان فيها إلىٰ أمرٍ غريب، فإنَّه يَنتقل مِن جسمٍ حارٍّ إلىٰ هواءٍ باردٍ ومكانٍ لم يألفه، فيستوحِشُ مِن مُفارقتِه وَطَنَه ومَألفَه»(١).

وأمَّا الجواب عن الاعتراض الثَّالث، في دعوىٰ المُعترِض أنَّ امرأةَ عمران ليست وحدها من أعاذت وليدَها وذرِّيتَها مِن الشَّيطان، فيُقال:

إنَّ سبَبَ انقداحِ هذا الاعتراض عند المُعترضِ أمران:

الأول: ظنُّه أنَّ مُقتضىٰ نفوذِ أثَرِ الدُّعاء -عند توَفُّر شروطِه وانتفاءِ موانعِه- بتجنيبِ المَولود الشَّيطان: هو ألَّا يحصُلَ النَّخسُ والطَّعن له!

الأمر الثَّاني: ظنُّه أنَّ الطَّعن هو الضَّرَر الَّذي يُجنَّبه المَولود في الدُّعاء النَّبوي عند الجِماع.

---

(١) «التبيان» لابن القيم (ص/٣٦٠).

فأمّا الأمر الأول: فهو ناتج عن غَلَطِه في فهمِ الحديث، في أحسنِ أحوالِ الظَّنِ به؛ ذلك أنَّه لا يلزم مِن نُفوذِ أثرِ الدُّعاءِ ألّا يحصل ما أخبر به النَّبي ﷺ مِن الطَّعن؛ لأنَّ المُراد مِن دُعاء الجِماع في الخبر النَّبوي: أن تَتَحقَّق الحَيْلولة بين الإضلالِ والإغواءِ -الَّذي سببُهما الشَّيطان- وبين المَولود، وليس المُراد مِن الدُّعاء الحيلولة بينه والطَّعن بخصوصِه.

والمُقتضي لهذا المُراد مِن هذا الحديث: ما ثَبَت في حديثِ البابِ: مِن وقوعِ النَّخس لكلِّ مَولودٍ سِوىٰ ما استثناه الخَبر، فهذا التَّقدير لازمٌ لاستقامةِ الحديث، وجريانِه علىٰ السَّداد، دون تضارُبٍ بين الخَبرين؛ فتقديرُ الإضلال إذن أصْدَقُ مِن تقديرِ الطَّعن؛ لدلالةِ النَّصِ عليه.

ثمَّ إن الطَّعن ليس بِضَررٍ يقتضي تخصيصَه بدعاء؛ إذ لو كان كذلك ضَارًّا، لسَلِم منه الأنبياء والأولياء؛ إذْ هم أوْلىٰ بهذا المَعنىٰ[1].

يقول أبو العبَّاس القرطبي في بيانٍ مُتقَنٍ لمعنىٰ قولِ النَّبي ﷺ في الحديث «لو أنَّ أحدَهم يقول حينَ يَأتي أهلَه: باسمِ الله، اللَّهم جنِّبني الشَّيطان، وجنِّب الشَّيطان ما رزقتنا، ثمَّ قُدِّر بينهما في ذلك، أو قُضيَ ولدٌ: لم يضُرَّه شيطانٌ أبَدًا»:

قيل معناه: لم يضرَّه: لم يصْرَعْه الشَّيطان.

وقيل: لا يَطعن فيه الشَّيطان عند ولادتِه، ويطعن في خاصرةِ مَن لا يُقال له ذلك.

قال القاضي[2]: لم يحْمِلْه أحَدٌ علىٰ العمومِ في جميعِ الضَّرر، والإغواء، والوسوسة.

قلت -القائل: القرطبيُّ-: أمَّا قصرُه علىٰ الصَّرع وحده فليس بشيء؛ لأنَّه تحكُّمٌ بغير دليل، مع صلاحيَّة اللَّفظ له ولغيره.

---

(١) مُستفاد من «دفع دعوىٰ المعارض العقلي» (ص/ ٧٣٩).

(٢) يعني القاضي عياض السَّبتي في «إكمال المعلم» (٤/ ٦١٠).

وأمَّا القول الثَّاني: **ففاسدٌ**؛ بدليل قوله ﷺ: «**كلُّ مَولود يَطعن الشَّيطان في خاصرتِه إلَّا ابن مريم . . .**»، هذا يدلُّ علىٰ أنَّ النَّاجي مِن هذا الطَّعن إنَّما هو عيسىٰ وحده عليه السلام؛ وذلك مَخصوصٌ دعوةِ أمِّ مريم؛ حيث قالت: ﴿وَإِنِّيٓ أُعِيذُهَا بِكَ وَذُرِّيَّتَهَا مِنَ ٱلشَّيْطَٰنِ ٱلرَّجِيمِ﴾ [آل عمران: ٣٦].

ثـمَّ إنَّ طعنَه ليس بضَررٍ، ألَا تَرىٰ أنَّه قد طَعن في كثير مِن الأولياء والأنبياء، ولم يضرَّهم بذلك؟!

ومقصود هذا الحديث -والله تعالىٰ أعلم-:

أنَّ الوَلَد الَّذي يُقال له ذلك يُحفَظ مِن إضلالِ الشَّيطان وإغوائه، ولا يكون للشَّيطان عليه سلطان؛ لأنَّه يكون مِن جملةِ العبادِ المَحفوظين المَذكورين في قوله تعالىٰ: ﴿إِنَّ عِبَادِى لَيْسَ لَكَ عَلَيْهِمْ سُلْطَٰنٌ﴾ [الحجر: ٤٢]، وذلك ببَركةِ نيَّة الأبَوَيْن الصَّالحَين، وبركةِ اسم الله تعالىٰ، والتعوُّذ به، والالتجاء إليه، وكأنَّ هذا شَوبٌ مِن قولِ أمِّ مريم: ﴿وَإِنِّيٓ أُعِيذُهَا بِكَ وَذُرِّيَّتَهَا مِنَ ٱلشَّيْطَٰنِ ٱلرَّجِيمِ﴾ [آل عمران: ٣٦].

ولا يُفهَم مِن هذا نَفْيُ وَسوستِه، وتشعيثِه، وصرعِه! فقد يكون كلُّ ذلك، ويحفظ الله تعالىٰ ذلك الوَلَد مِن ضَررِه في قلبِه، ودينِه، وعاقبةِ أمرِه، والله تعالىٰ أعلم»[(١)].

أعاذنا الله مِن إغواءِ الشَّياطين إنسِهم وجنِّهم.

(١) «المفهم» (٤/١٥٩-١٦٠).

المَبحث الثالث

نقد دعاوي المعارضات الفكريَّة المُعاصرة لحديث حديث «إذا سمعتم صياحَ الدِّيَكة .. وإذا سمعتم نهيق الحمار»

المَطلب الأوَّل
سَوْق حديث «إذا سمعتم صياحَ الدِّيَكة .. وإذا سمعتم نهيق الحمار»

عن أبي هريرة رضي الله عنه عن النَّبي ﷺ قال: «**إذا سَمِعْتُمْ صِيَاحَ الدِّيَكَةِ فَاسْأَلُوا اللَّهَ مِن فَضْلِهِ، فَإِنَّهَا رَأَتْ مَلَكًا، وإذا سَمِعْتُمْ نَهِيقَ الْحِمَارِ، فَتَعَوَّذُوا بِاللَّهِ من الشَّيْطَانِ، فإنَّه رَأَىٰ شَيْطَانًا**» متَّفق عليه[1].

---

(١) أخرجه البخاري في (ك: بدء الخلق، باب: خير مال المسلم غنم يتبع بها شغف الجبال، رقم: ٣١٢٧)، ومسلم في (ك: الذكر والدعاء، باب: استحباب الدُّعاء عند صياح الديك، رقم: ٢٧٢٩).

المَطلب الثَّاني
سَوق المعارضات الفكريَّة المعاصرة..
لحديث «إذا سمعتم صياحَ الدِّيَكة»

قد وَلغت في هذا الحديث الشَّريف ألسِنة كثيرٍ مِن أربابِ التَّمعقُل في زماننا، وشطحت فيه أقلام مَن ضاعت أعمارُهم في ردمِ ما شيَّدته جهابذة الرِّوايةِ مِن قواعِد وسَنَن؛ حتَّىٰ صار شعارًا عند بعضِ أولاءِ المُحدَثين علىٰ زوغان منهج المُحدِّثين، وتقبُّلهم لمُنكراتِ المتونِ و«ما لا يقبله العقلُ، وما لا فائدة منها للإسلام والمسلمين»![1].

ترىٰ مثال هذا العارِ مِن الشِّعارِ -مثلًا-:

في ما عنوَن به (جواد عفانة) كتابًا له، تعنَّىٰ فيه ردَّ الصِّحاحِ بقوله: «الإسلام وصِياح الدِّيَكة»! يُعلِّل ذلك في تقدِمَتِه بقوله: «قد قصدتُ بقولي (صياح الدِّيكة) لفتَ نظرِ القارئ الفَطين إلىٰ إحدىٰ الخرافات الَّتي نُظمت في قولٍ نسَبه الرَّاوي إلىٰ رسول الله ﷺ زورًا وكذبًا»[2].

وترجع مُجمل المعارضات الموجَّهة إلىٰ الحديث إلىٰ واحدة رئيسةٍ تتعلَّق بالواقع المُشاهد، وهي:

أنَّ تعليل صِياح الدِّيكة بكونها رأت مَلَكًا، مع تقرُّر أنَّ لكلِّ ابن آدم ملائكةً حَفَظة ومَلَكين يكتبان أعماله: يلزم منه أنْ تصيح الدِّيَكة ليلَ نهار كلَّما رأت

---

(١) بذا حكم نضال عبد القادر علىٰ هذا الحديث في كتابه «هموم مسلم» (ص/١٢٦، ١٢٨).

(٢) «الإسلام وصياح الدِّيك» لعفانة (ص/٦).

إنسانًا! لرؤيتها الملائكةَ مع كلِّ إنسان، وبما أنَّ هذا لا يحدث: فالحديث كذِبٌ علىٰ رسول الله ﷺ؛ لتكذيبِ الواقعِ المحسوسِ له.

هذا ما يتعلَّق بتعليلِ صِياح الدِّيك.

وكذا تعليل نهيق الحِمار برؤيتِه الشَّيطان؛ فإنَّه يُشكل عليه أنَّ المتقرِّر شرعًا أنَّ لكلِّ إنسانٍ شيطانًا مُوكلًا به، وأنَّ الشَّيطان كثير الوَسوسة لبني آدم؛ فلو كانت العِلَّة كما ذكر في الحديث: لوجب أن تنهق الحُمر في الأوقات كلِّها لدىٰ رؤيتها للنَّاس!

بل إذا وُضع الحديث بجانب حديث: «**إذا نُودي للصَّلاة أدبرَ الشَّيطان وَلَهُ ضُرَاطٌ حتىٰ لَا يَسْمَعَ التَّأْذِينَ** ..»[1]، مع كثرة ما يصادف وجودَ حمار أو خمير عند المسجد، وحسب حديث المناداة وخروج الشَّيطان له ضراط، وحسب الحديث الآخر: أنَّ الحمار يرىٰ الشَّيطان وينهق عند رؤيته! يلزم منه النَّهيق مع كلِّ أذان وإقامة، فلمَّا انتفىٰ سماعِ نهيقِ الحمارِ حينئذٍ: لزم منه بطلان الحديث.

وفي تقرير هذا الاعتراض يقول (إسماعيل الكردي):

«وَرَد في الحديث استحباب الدُّعاء عند سماع صوت الدِّيك، خاصَّة أن الدِّيك يصيح عند الفجر، فيوقظ النَّاس لصلاة الفجر، ووَرَد أنَّ صياح الدِّيك تسبيحه، أمَّا كون صياح الدِّيك سببه أنَّه يرىٰ مَلاكًا: فهذا مِن غرائب المرويَّات عن أبي هريرة ﷺ، ويبدو لي أنَّه إضافة مُدرجة مِن حديث أبي هريرة، ظنَّ الرُّواة أنَّها مرفوعة.

ذلك لأنَّ التَّعليل لسبب صياح الدِّيك يُشكِل عليه: أنَّ القرآن الكريم والحديث نصَّا علىٰ أنَّ لكلِّ ابن آدم ملائكةً حفَظَةً، ومَلَكين يكتبان أعماله، وعليه؛ فالمفروض أن تصيح الدِّيَكة ليلَ نهار كلَّما رأت إنسانًا؛ لأجلِ أنَّها ترىٰ معه أولئك الملائكة، مع أنَّ شيئًا مِن هذا لا يحدث!..

---

(١) أخرجه البخاري في (ك: الأذان، باب: الأذان مثنىٰ مثنىٰ، رقم:٥٨٣)، ومسلم في (ك: الصلاة، باب: فضل الأذان وهروب الشيطان عند سماعه، رقم: ٣٨٩).

وكذلك تعليل نهيقِ الحمار برؤيته لشيطان؛ فإنَّه يُشكل عليه: ما ورد في صحيح الحديث: أنَّ لكل إنسانٍ شيطانًا موكلًا به، ومثله ما جاء في القرآن الكريم مِن وجود القَرين للإنسان . . وقد بيَّن لنا الحقُّ تعالىٰ أنَّ الشَّيطان كثير الوَسوسة للإنسان، وعلَّمنا أن نستعيذ بالله مِن شَرِّ الوسواس الخنَّاس . . . إلخ.

والحاصل أنَّ النَّاس في غالب أحوالهم مُعرَّضون لمحاولات الإضلال مِن قِبَل الشَّيطان ولوساوسه، فلو كان نهيق الحِمار سببه رؤية الشَّيطان: لوَجَب أن تنهق الحمير في الأوقات كلِّها، ولدىٰ رؤيتِها للنَّاس! ويلزم: أنَّه إذا كان الإنسان راكبًا حمارًا، فكلَّما وسوس له الشَّيطان بشيءٍ، وَجب أن ينهق الحمار مِن تحتِه لرؤيتِه الشَّيطان!.

وكذلك يُشْكِلُ متن الحديث إذا وضعناه بجانب الحديث الأخير؛ حيث كثيرًا ما يكون حمار أو حمير -في القُرىٰ- علىٰ باب مَسْجد أو قريبًا منه، ثمَّ نرىٰ أنَّ المؤذِّن يؤذِّن، ولكن لا نسمع نهيق الحمار! مع أنَّه مِن المفروض حسب الحديث الأوَّل: أنَّ الشَّيطان خرج مِن المسجد له ضراط، وحسب الحديث الثَّاني: أنَّ الحمار يرىٰ الشَّيطان، وينهق عند رؤيته!»[1].

هذا؛ ولم ينسَ (عفانة) أن يفتِّش لإسناد هذا الحديث عن عِلَّةٍ يُنيط بها ما اكتشفه في المتنِ مِن نكارة، فلم يجِد إلَّا أن يَتَّهِمَ به: عبد الرَّحمن بن هرمز راويه عن أبي هريرة، وحدسُه أنَّه ما سمعه إلَّا مِن كعب الأحبار[2].

(١) «نحو تفعيل قواعد نقد الحديث» لإسماعيل كردي (ص/ ٢٧٦-٢٧٧).

(٢) «الإسلام وصياح الدِّيك» لعفانة (ص/ ٧٥).

المَطلب الثَّالث
دفعُ دعاوي المعارضاتِ الفكريَّةِ المُعاصرةِ عن حديث «إذا سمعتم صياحَ الدِّيَكة .. وإذا سمعتم نهيق الحمار»

أمَّا عن معارض الحديث فيما يُدَّعىٰ من تكذيب الحسِّ له . . إلخ؛ فقولُنا في دحضِه يَنبَجِسُ مِن عِدَّة وجوه:

الوجه الأوَّل: أنَّ الحديث قد رواه الأئمَّة، واستهَمَ الشُّراح في بيانِه، فلم يقع لواحدٍ الإدلاءُ بهذا الاعتراض الَّذي اعترض به المعترضون مِن المعاصرين، مع سداد فهومِهم، وذكاء عقولهم، فتفرُّدهم بهذا الاعتراض علىٰ الحديث يُنبئك عن مقدارِ فهمهم في جنبِ فهوم أولئك الأعلام.

الوجه الثَّاني: أنَّ الحديث بتمامِه مِن قول رسول الله ﷺ، ودعوىٰ أنَّ تعليل صياح الدِّيَكة في الحديث هو مِن إدراج أبي هريرة ﷺ -كما ادَّعاه الكرديُّ- أو غَلَط مِن عبد الرَّحمن بن هرمز -كما ادَّعاه عَفانة-: مجرَّد دعوىٰ يُعوزها البرهان، ولم أرَ أحدًا مِن نقَّاد الحديث صرَّح بذلك، مع كونِهم أدقَّ عينًا بِما تصحُّ نسبته لرسول الله ﷺ وما لا يصحُّ.

والمُعترضان إنَّما نَصَبا هذه الدَّعوىٰ الإسناديَّة -فيما يظهر- لِئلَّا يستوحش النَّاظر مِن طعنهما في الحديث، وتكذيبهما له بدعوىٰ مخالفتِه الواقع![1]

---

(١) «دفع دعوىٰ المعارض العقلي» (ص/٧٥٨).

الوجه الثَّالث: أنَّ الحديث أخبرَ عن أمرٍ غَيبيٍّ، لا يَقع للعقل إدراك كُنْهِهِ؛ لعجزه من جِهة، ولقصورِ الواسطة النَّاقلة للعقلِ -وهي: الحواسُّ- عن تحصُّل هذا الإدراك من جهة أخرىٰ؛ فإذا تحقَّق ذلك، فلا طريق إلىٰ معرفة هذا الغيب إلَّا عن طريق الوحي، وحينئذٍ يجب الإيمان بما أخبر به الصَّادق ﷺ؛ وذلك مِن مقتضيات الإيمان بالرَّسول ﷺ.

وبناءً علىٰ ما قُرِّر، يَتبيَّن لك أنَّ دعوىٰ المعترض أن لو كانت الدِّيَكة تصيح عند رؤيتها للملائكة، مع كون كلِّ إنسان محاطًا بملائكة يحفظونه، ومَلكين يكتبان أعماله؛ للَزِم مِن ذلك أن تصيح كلَّ وقت: هي دعوىٰ باطلة، ذلك:

أنَّ حصول صياح الدِّيَكة عند رؤية مَلَك، وكذا نهيق الحمار عند رؤية شيطان؛ لا يلزم منهما أن يكونا عند رؤيةِ كلِّ مَلَك أو كلِّ شيطان؛ لأنَّ الَّذي أشهدَ كُلًّا منهما لرؤيةِ ما لا يراه البشر: قادرٌ أن يحجُب عن الدِّيَكة رؤيةَ الملائكةِ الحَفَظة والمُوكَّلين بكتابة الأعمال؛ ويحجُبَ عن الحمارِ: قرينَ الإنسان، وهذا القرين نفسُه الَّذي يُدْبِر لِسماعِه الأَذَان، فهما نوعٌ واحد[1].

وكما عَلِمنا بدلالة الواقع عدمَ شهودِ الدِّيَكة رؤيةَ كلِّ أنواع الملائكة، وعدمَ شهود الحمير كلَّ أنواع الشَّياطين، فإنَّ في بعض الأحاديث ما يُعلِم بأنَّ هذا الشُّهود لا يقع لها في كلِّ حين، بل هي محصورة في **اللَّيل**.

جاء القيدُ بهذا في رواية أخرىٰ عن أبي هريرة ﷺ رواها الثِّقات[2] بلفظ: «إذا سمعتُم صياحَ الدِّيَكة باللَّيلِ؛ فاسألوا الله من فضلِهِ، فإنَّها رأت ملَكًا، وإذا سمعتُم نهيقَ الحمارِ باللَّيلِ؛ فتعوَّذُوا باللهِ من الشَّيطانِ؛ فإنهُ رأىٰ شيطانًا»[3].

---

(١) بأمارةِ وسوستِهِ للمُصلِّي في حديث الإدبار بقوله: «... أُذْكُر كذا، اذْكُر كذا .. لِمَا لم يَكُنْ يَذْكُر...»، وفي هذا التَّذكير منه بأمور تخصُّ المُصلِّي، وتعدادها عليه: أَمارةٌ علىٰ معرفته الكاملةِ بهذا الإنسان ومُتعلَّقاته اليوميَّة، ولا يتمُّ هذا إلَّا باقترانٍ منه وملازمة.

(٢) انظر «سلسلة الأحاديث الصَّحيحة» للألباني (٧/ ٥٦٠).

(٣) أخرجه النسائي في «السُّنن الكبرىٰ» (ك: عمل اليوم والليلة، باب: ما يقول إذا سمع نهيق الحمير، رقم: ١٠٧١٣)، وأحمد في «المسند» (رقم: ٨٦٧٤)، وقال أحمد شاكر: «إسناده صحيح»

قال الشَّوكاني: «قوله في الحديث الآخر (مِن اللَّيل): يُقيِّد المطلقَ، فتكون الاستعاذة إذا سمِع النُّباح ليلًا لا نهارًا»[1]، وكذلك قال علي القاريُّ (ت١٠١٤هـ) قبله[2]؛ ويكفي في ردِّ تلك الشُّبهة اليتيمة ما سُقناه مِن تلك الحُجَج؛ والحمد لله.

(١) «تحفة الذاكرين» للشوكاني (ص/ ٢٨٣).

(٢) «مرقاة المفاتيح» (٧/ ٢٧٦١).

المَبحث الرابع

نقد دعاوي المُعارضات الفكريَّة المعاصرة لحديث «إذا هَلك كِسرى فلا كِسرى بعده»

المَطلب الأول

سَوْق حديثِ: «إذا هَلك كِسرى فلا كِسرى بعده»

عن جابر بن سمرة رضي الله عنه، عن النَّبي ﷺ قال: **«إذا هَلك قيصر فلا قيصر بعده، وإذا هَلك كِسرىٰ فلا كِسرىٰ بعده، والَّذي نفسي بيده، لتُنفقنَّ كنوزُهما في سبيلِ الله»**؛ متَّفق عليه(١).

وعن أبي هريرة رضي الله عنه، عن النَّبي ﷺ قال: **«هَلَك كسرىٰ، ثمَّ لا يكون كِسرىٰ بعده، وقيصر لَيهلِكَنَّ، ثمَّ لا يكون قيصر بعده، ولتُقسَمنَّ كنوزها في سبيل الله»**؛ متَّفق عليه(٢).

---

(١) أخرجه البخاري في (ك: الأيمان والنذور، باب: كيف كانت يمين النبي ﷺ، رقم: ٦٦٢٩)، ومسلم في (ك: الفتن وأشراط الساعة، باب: باب لا تقوم الساعة حتىٰ يمر الرجل بقبر الرجل، فيتمنىٰ أن يكون مكان الميت من البلاء، رقم: ٢٩١٩).

(٢) أخرجه البخاري في (ك: الجهاد والسير، باب: الحرب خدعة، رقم: ٣٠٢٧)، ومسلم في (ك: الفتن وأشراط الساعة، باب: باب لا تقوم الساعة حتىٰ يمر الرجل بقبر الرجل، فيتمنىٰ أن يكون مكان الميت من البلاء رقم: ٢٩١٨).

المَطلب الثَّاني
سَوق المُعارضات الفكريَّةِ المعاصرةِ
لحديثِ «إذا هَلك كِسرى فلا كِسرى بعده»

أشكلَ هذا الحديث علىٰ مَن سَمع أنَّ كِسرىٰ لمَّا قُتِل مَلَك ولدُه، ثمَّ مَلَك بعده جماعة، آخرهم قُتل في زمانِ عثمان ﷺ! ومخالفة الحديثِ في ظنِّ هؤلاء للتَّاريخ في شأن قيصرَ أشدُّ وأظهر، إذْ لم تَزَل مَملكة الرُّوم باقيةً بعد هرقل لقرونٍ عديدةٍ.

وفي تقرير هذه المعارضة التَّاريخيَّةِ للحديث، يقول إسماعيل الكرديُّ:

«بالنِّسبة لكسرىٰ شاه الفُرس: البِشارة صحيحة مائةً بالمائة، فبعدَ عشر سنوات فقط مِن رحلةِ النَّبي ﷺ، وفي معركة نَهاوَند، سقطت فارس بيد المسلمين، وبعدها بقليل قُتل يَزْدَجِرد الثَّالث، وانقرضت بقتله سلسلة ملوك آل سَاسَان، فلم تَقُم لهم قائمةٌ فيما بعد.

أمَّا بالنِّسبة لهلاك قيصر، فإنَّه لمَّا مات، استمرَّت سلسلة القياصرة بعده لِما يقارب ثمانية قرون! جاء خلالها تسعة وستون قيصرًا آخر! فلعلَّ هذه الزِّيادة مُدرجة من كلام أبي هريرة، فظنَّها بعضهم مرفوعةً عن النَّبي ﷺ»[1].

---

(١) «نحو تفعيل قواعد نقد متن الحديث» (ص/١٧٦).

المَطلب الثَّالث
دفع المعارضاتِ الفكريَّةِ المعاصرةِ
عن حديث «إذا هَلك كِسْرى فلا كِسْرى بعده»

قد سبق التَّنبيه إلىٰ أنَّ مِن مَثارات الغَلط عند المُستشكلينَ للأخبارِ: فَهمُهم للنَّصِ علىٰ غير مُراد صاحبِه، بحيث يأخذون بظاهرِ عمومِه مُجرَّدًا دون اعتبارٍ لما يَحتفُّ به مِن قرائن تُوجِب التَّخصيص.

وهذا الحاصل في هذا الحديث، وعليه ابتنَىٰ بعض المُعاصرين إنكارَهم له؛ وكان الفَرض أن ينظروا في ما يحتمله لفظُه مِن أوجُه المعاني، فتُقَرَّ منها ما وافق الشَّرع والعقل، ويُستبعد منها ما يخالف ذلك مخالفةً بيِّنة.

فلأجل هذا؛ لم نرَ أحَدًا مِن أئمَّةِ العلم -في القديم أو الحديثِ- يُجرِي هذا الخبر علىٰ معنىٰ انقضاءِ مُلكِ الرُّومِ بالمَرَّة بعد هلاكِ هرقلَ، ولا قال أحدٌ منهم بانعدامِ مَن يخلُفه في مَملكتِه بعده، كيف والواقع المُعايَش عندهم خِلاف ذلك؟

والمعتزلة مع كثرة شَغَبهم علىٰ أخبارِ الغيبِ، لم يُعلَم عن أحدِهم طَعنٌ في هذا الحديث بخصوصِه، بل ولا أورَدَه الغُماري أبو الفضل في «الفوائد المقصودة» فيما ما شَذَّ مِن أحاديث الصَّحيحين وغيرهما في نظره.

وقد سَلَك العلماء في تفسيرِ هذا الخبر مَسلكَ التَّخصيصِ لدلالتِه، يظهر ذلك في: **حملِهم نَفيَ القَيْصَريَّةِ في الحديثِ علىٰ انقراضِها عن مَوضعٍ مَخصوصٍ، لا عن وجهِ الأرض كلِّها؛ وكذا الأمر في كِسرىٰ.**

فيكون المعنىٰ من الحديث: لا يَبقىٰ كِسرىٰ بأرضِه، وهي العراق، ولا قيصر بأرضِه، وهي الشَّام، كما كان الشَّأن في عهد النُّبوة، فإعلَامه ﷺ بانقصامِ مُلكِهما وزوالِه هو مِن هذين القُطرَين، ولذا «قوِيَتْ نفوسُ العَرب علىٰ الاتِّجار مع هذين القُطرين، وكانوا مِن قبل يملكون المزَارع في الشَّام، ويقيمون، ويَنعمون»[1].

هذا القول مَنقول عن الشَّافعي، وأيَّدَه مُرادًا للحديثِ بسَوقِ سَببِ ورودِه، بأن قال: «كانت قريش تَنتابُ الشَّامَ انْتِيابًا كثيرًا، مع مَعايشها منه، وتأتي العِراق، فلمَّا دَخلت في الإسلام، ذَكَرت للنَّبي ﷺ خوفَها مِن انقطاعِ تعايُشها بالتِّجارة مِن الشَّام والعراق إذا فارقت الكفرَ ودَخلت في الإسلام، مع خلافِ مُلكِ الشَّام والعراق لأهل الإسلام، فقال النَّبي ﷺ: **«إذا هَلَك كِسرىٰ فلا كسرىٰ بعده»**.

قال: فلَم يكُن بأرضِ العراقِ كسرىٰ بعدَه ثَبَت له أمرٌ بَعدَه.

قال: **«وإذا هَلَك قيصر فلا قيصر بعده»**، فلم يكُن بأرضِ الشَّام قيصرٌ بعدَه، وأجابهم علىٰ ما قالوا له، وكان كما قال لهم رسول الله ﷺ، وقَطَع الله الأكاسرة عن العراق، وفارسَ وقيصر ومَن قام بالأمرِ بعدَه عن الشَّام.

قال: قال النَّبي ﷺ في كِسرىٰ: **«يُمَزَّق ملكُه»**، فلم يبقَ للأكاسرةِ مُلك، وقال في قيصر: **«يثبتُ ملكُه»**، فثَبَت له ملكٌ ببلادِ الرُّوم إلىٰ اليوم، وتَنحَّىٰ ملكه عن الشَّام، وكلُّ هذا أمرٌ يصدِّق بعضُه بعضًا»[2].

وإلىٰ الإقرار بهذا الوجه مِن الشَّافعيِّ مُرادًا للحديث، جنح ابن حبَّان[3]، والخَطَّابي[4]، والقاضي عِياض[5]، والنَّووي[6]، وابن كثير[7]، وغيرهم.

---

(١) «خُطط الشَّام» لكرد علي (٤/٢٤١)

(٢) «الأم» للشَّافعي (٤/ ١٨٠-١٨١).

(٣) «صحيح ابن حبان» (١٥/ ٨٤).

(٤) «أعلام الحديث» (٢/١٤٤٧).

(٥) «إكمال المعلم» (٨/٤٦١).

(٦) «شرح النَّووي علىٰ مسلم» (١٨/٤٢).

(٧) «البداية والنهاية» (٦/٤٩١).

فأمَّا كِسرىٰ الثَّاني، المُلَقَّب بـ (بَرْويز) ابنِ هُرمز: فكان حاله كما أخبرَ النَّبي ﷺ في الحديث، فبعد أن قتله ابنُه (شِيرُويَه)، انقطعَ أمرُه بالكليَّة، ولم يَزل مُلك فارس إلىٰ انمحاقٍ وانقراضٍ بعدَه بِدَعوتِه ﷺ.

وهو وإن مَلَك بعده جماعةٌ، لكن لم يخلُفه أحَدٌ مثلُه، ولا ثَبَتَ المُلك لأيِّهِم[١]، وكانوا عشرةً علىٰ الأقلِّ، كُلَّما خَلَف أحدُهم مَن سَبَقه قَتلوه، ومَن نَجىٰ عاجَله المَرض بالموتِ بعد أشهرٍ قليلةٍ[٢]، آخرُهم يَزْدَجِرد بن شَهريار، وقد هرَب مِن المدائن عند فتح المسلمين مُتخفِّيًا نحوًا مِن عشرين سنة، إلىٰ أن قُتل في عهد عثمان رضي الله عنه سنة (٣١هـ)[٣].

فكان بهذا «كِسرىٰ بن هُرمز آخرَ الأكاسِرة المُمَلَّكين، ومَن وَلِي بعده وُلاة مُتضَعِّفون»[٤]، و«مَا مَلَكَ مَن لم يكُن لمُلكِه طائلٌ ولا ثبوت»[٥]!

فبانَ بذا أنْ لا كِسرىٰ مِن بعدِه مِن حيث المُلك حقيقةً، إنمَّا هو اسم فارغٌ مِن المعنىٰ.

فإن قال قائل: قَدَّرنا صِحَّةَ هذا المعنىٰ في كِسرىٰ، فكيف بقيصرَ ومملكةُ الرُّوم لم تَزَل بعدَه قرونَ عديدة؟

وجوابُ ذلك أن يُقال:

إنَّ مُلك قيصرَ قد انجلىٰ عن الشَّام بالكليَّة، واستُفتِحت خزائِنُه، ولم يخلُفه مِن ملوك الرُّوم في تلك البلادِ أَحَد، والنَّبي ﷺ إنَّما أخبرَ العَربَ عن هلاكِه حيث كان في زَمانِه[٦] -كما أسلفنا تقريرَه- **إذْ كانت العَرَب لا تجعَلُ (قيصرَ) عَلَمًا إلَّا**

---

(١) انظر «كشف المشكل» لابن الجوزي (١/٤٤٩)، و«التوضيح» لابن الملقن (٢٠/٢٠١).
(٢) انظر «إيران في عهد السَّاسانيِّين» للكاتب الدَّانماركي: أرْثِر كريسْتِنْسِين (ص/٤٨٠).
(٣) انظر «تجارب الأمم وتعاقب الهمم» لابن مسكويه (١/٢٤٦-٢٥٣).
(٤) «الجواب الصحيح» لابن تيمية (٦/١٠٠) بتصرف يسير.
(٥) «الوفا بتعريف فضائل المصطفىٰ» لابن الجوزي (ص/٢٢٧).
(٦) انظر «فيض الباري» للكشميري (٤/٢٣٢).

علىٰ مَن مَلَك الشَّام مع الجَزيرة[1] مِن الرُّوم، فإذا سَقَطت الشَّام مِن مَملكتِه، انتفىٰ لَقَب القَيصريَّة تَبعًا لذلك[2].

هذا، وقد كانت الشَّام لقيصرَ «مَشْتاه ومَربَعُه، وبها بيت المَقدس، وهو المَوضع الَّذي لا يَتِمُّ نُسُك النَّصارىٰ إلَّا فيهنَّ، ولا يُمْلِ علىٰ الرُّوم أحَدٌ مِن ملوكِهم، حتَّىٰ يكونَ قد دَخَله سِرًّا أو جهرًا»[3].

ولذلك لوحِظَ تاريخيًّا تَخلِّي مُلوك الرُّومِ البيزَنطيِّينَ عن لَقَبِ (القَيصر) بعد ما جرىٰ عليهم في تلك الأرض المُقدَّسة ما جَرىٰ، وانْمحَىٰ فيهم هذا الاسم بعدُ تَدريجيًّا.

وفي ذلك يقول أبو زرعة العِراقي: «مِمَّا انقرَضَ ولم يعُد: بقاءُ اسمِ قيصر، لأنَّ ملوك الرُّوم لا يُسمَّون الآن بالأقاصِرة، وذَهَب ذلك الاسم عن مُلكِهم، فصَدَق أنَّه لا قيصر بعد ذلك الأوَّل»[4].

هذا مع فقدِهم لبلادٍ واحدةٍ وهي الشَّام، فكيف يكون بُأسُ دولةِ هرقلٍ وقد فقدوا بعدها بلادَ مِصر؟!

لقد كان هِرقلٌ نفسُه مُعترفًا بأنَّ سقوط هذين القُطرَين العَظيمين لا يُسقِط حكمَ القيصريَّةِ فحسب، بل هو إيذانٌ باندثارِ دولةِ الرُّوم بأكملِها، فكان يقول: «لَئِن ظَهَرت العَربُ علىٰ الإسكندريَّة، **إنَّ ذلك انقطاعُ مُلك الرُّوم وهلاكُهم**؛ لأنَّه ليس للرُّوم كنائس أعظمُ مِن كنائس الإسكندريَّة، وإنَّما كان عيد الرُّوم بالإسكندريَّة حيث غَلَبت العَرب علىٰ الشَّام، فلَئِن غَلبونا علىٰ الإسكندريَّة **لقد هَلَكَت الرُّوم، وانقطعَ مُلكها**»[5].

---

(١) هي البلاد الَّتي بين نَهري دجلة والفرات، مجاورة الشَّام، وهي أقرب أرض الروم إلىٰ فارس، تشتمل علىٰ دِيار مُضر وديار بكر، انظر «معجم البلدان» (٢/ ١٣٤).

(٢) انظر «البداية والنهاية» لابن كثير (٦/ ٤٩١)، و«مرآة الجنان» لليافعي (٢/ ٢٣٦).

(٣) «أعلام الحديث» (٢/ ١٤٤٧).

(٤) «طرح التَّثريب» (٧/ ٢٥٣).

(٥) «فتوح مصر والمغرب» لابن عبد الحكم (ص/ ٩٩).

فقد كان ما خَشِيَه حقًّا! فإنَّه بعد تخلِّيه عن الشَّام، ورجوعِه القَهقرىٰ إلىٰ داخل بلادِه وقواعدِها مِن قُسطنطينية، هَلَك أثناء حصارِ عمرو بن العاص ﷺ للإسكندريَّة سنة (٦٤١م)، «ولم يكُن قد بَقِيَ مِن أرض مصرَ في أيدي الرُّوم عند وفاةِ هرقل سِوىٰ هذه المدينة، وبدخولِها في حَوْزة المسلمينَ في السَّنةِ التَّاليةِ، تَمَّ لهم فتحُ مصرَ، واقتطاعُها نهائيًا مِن الإمبراطوريَّة البيزَنطيَّة»(١).

فظَهَر بهذا أنَّ قوله ﷺ: «**لا قيصر**» هو علىٰ حقيقتِه، لأنَّ القيصر لقبُ مَلِك الشَّام مِن الرُّوم، وليس لقبًا لمَلِك الرُّوم مُطلقًا، وقد انزاحَ مُلك الرُّوم عن الشَّام، فانزاح معها لقب القيصريَّة تَبَعًا، «وفي هذا بِشارة عظيمةٌ بأنَّ مَلِك الرُّوم لا يعود أبدًا إلىٰ أرض الشَّام»(٢).

وأمَّا قوله ﷺ: «**لا كِسرىٰ**»: فالمُراد مِنه وَقَع لا مَحالة، لأنَّه لم تَبقَ مملكتُه علىٰ الوجهِ الَّذي كانَ زمنَ النَّبي ﷺ، ولم يثبُت لأحدٍ بعدَه مُلكٌ حتَّىٰ اضمحلَّت دولتُه سَريعًا؛ وكان أنِ «افتَتَح المسلمون بلادَهما، واستقرَّت للمسلمين ولله الحمد، وأنفقَ المسلمون كنوزَهما في سبيلِ الله كما أخبرَ ﷺ، وهذه معجزات ظاهرة»(٣).

ولذلك عَدَّ العلماء هذا الخَبر منه ﷺ مِن أعلامِ نُبوَّتِه(٤).

---

(١) «تاريخ الامبراطورية البيزنطية» لـ د. محمد مرسي الشيخ (ص/٨٨) بتصرف يسير.

(٢) «البداية والنهاية» لابن كثير (٦/ ٤٩١).

(٣) «شرح النَّووي علىٰ مسلم» (١٨/ ٤٢).

(٤) كأبي نُعيم في «دلائل النبوة» (ص/٥٤٣)، وابن تيميَّة في «الجواب الصحيح» (٦/ ١٠٠).

المَبحث الخامس

نقد دعاوي المُعارضات الفكريَّة المُعاصرة لأحاديث انقضاءِ قرن الصَّحابةِ بعد المائة

المَطلب الأوَّل
سَوْق أحاديثِ انقضاءِ قرن الصَّحابةِ بعد المائة

عن أنس رضي الله عنه: أنَّ رجلًا من أهل البادية أتىٰ النَّبي ﷺ فقال: يا رسول الله، متىٰ السَّاعة قائمة؟ قال: **«ويلك! وما أعددت لها؟»** قال: ما أعددتُ لها إلَّا أنِّي أحبُّ الله ورسوله، قال: **«إنَّك مع من أحببت»**، فقلنا: ونحن كذلك؟ قال: **«نعم»**، ففرحنا يومئذٍ فرحًا شديدًا، فمرَّ غلام للمغيرة، وكان من أقراني، فقال: **«إنْ أُخِّر هذا، فلن يدركه الهَرم حتَّىٰ تقوم السَّاعة»** متَّفق عليه[1].

وعن عبد الله بن عمر رضي الله عنهما قال: صلَّىٰ بنا رسول الله ﷺ ذات ليلة صلاة العشاء في آخر حياته، فلمَّا سلَّم قام فقال: **«أرأيتكم ليلتكم هذه؟ فإنَّ علىٰ رأس مائة سنةٍ منها لا يبقىٰ ممَّن هو علىٰ ظهر الأرض أحد»**، قال ابن عمر: فوَهَل النَّاس في مقالة رسول الله ﷺ تلك، فيما يتحدَّثون مِن هذه الأحاديث عن مائة سنة، وإنَّما قال رسول الله ﷺ: **«لا يبقىٰ ممَّن هو اليوم علىٰ ظهر الأرض أحد»**، يريد بذلك أن ينخرم ذلك القرن، متَّفق عليه[2].

---

(١) أخرجه البخاري في (ك: الأدب، باب: ما جاء في قول الرجل ويلك، رقم: ٦١٦٧)، ومسلم في (ك: الفتن، باب: قرب الساعة، رقم: ٢٩٥٣).

(٢) أخرجه البخاري في (ك: العلم، باب: السمر في العلم، رقم: ١١٦)، ومسلم (ك: فضائل الصحابة، باب: قوله ﷺ: لا تأتي مئة سنة وعلىٰ الأرض نفس منفوسة، رقم: ٢٥٣٧) واللفظ له.

وعن عائشة رضي الله عنها قالت: كان رجال من الأعراب جُفاة يأتون النَّبي ﷺ فيسألونه: متىٰ السَّاعة؟ فكان ينظر إلىٰ أصغرهم فيقول: «**إن يعش هذا لا يدركه الهَرم حتَّىٰ تقوم عليكم ساعتُكم**»، قال هشام: يعني موتهم؛ متَّفق عليه[١].

وعن جابر بن عبد الله رضي الله عنه قال: سمعت النَّبي ﷺ يقول قبل أن يموت بشهر: «تسألوني عن السَّاعة وإنَّما علمها عند الله؟! وأقسم بالله ما علىٰ الأرض من نفس منفوسةٍ تأتي عليها مائة سَنة»[٢].

---

(١) أخرجه البخاري (ك: الرقائق، باب: سكرات الموت، رقم: ٦٥١١) واللفظ له، ومسلم (ك: الفتن، باب: قرب الساعة، رقم: ٢٩٥٢).

(٢) أخرجه مسلم في (ك: فضائل الصحابة، باب: قوله ﷺ: لا تأتي مئة سنة وعلىٰ الأرض نفس منفوسة، رقم: ٢٥٣٨).

المَطلب الثَّاني
سَوق المعارضاتِ الفكريَّةِ المعاصرةِ
لأحاديث انقضاءِ قرن الصَّحابة بعد مائة سنة

يَدَّعي جمعٌ مِن المعاصرين بأنَّ الأخبار في هذا البابِ كذب علىٰ النَّبي ﷺ، لمخالفتها لما هو معلوم بالضَّرورة والحسِّ عدمُ تحقُّقه، فإنَّ ربط قيام السَّاعة بانصرام مائة سنةٍ، أو بوفاة الغلام، يستلزم ذلك قيامها منذ أمَدٍ بعيد!

فاسمع (أحمد أمين) وهو يقول: «نرىٰ البخاريَّ نفسه -علىٰ جليل قدره ودقيق بحثه- يُثبت أحاديث دلَّت الحوادث الزَّمنية والمشاهدة التَّجريبيَّة علىٰ أنَّها غير صحيحة، .. كحديث: لا يبقىٰ علىٰ ظاهر الأرض بعد مائة سنة نفس منفوسة»[(١)].

ويقول (سامر إسلامبولي): «المُلاحَظ من الحديث أنَّ الجواب قد حدَّد قيام السَّاعة خلال فترة زمنيَّة لا تتجاوز أن يبلغ الغلام سنَّ الهَرم، أي ما يقارب السِّتين عامًا، وقد مضىٰ علىٰ قولِ الحديث ألف وأربعمائة عام ولم تقم السَّاعة! فهناك احتمالان: أنَّ الغلام لم يبلغ إلىٰ الآن سنَّ الهَرم، أو أنَّ السَّاعة قد قامت ولم ندرِ نحن، ونكون قد نفذنا من الحساب!»[(٢)].

---

(١) «فجر الإسلام» لأحمد أمين (ص/٢١٨)، مع التنبيه علىٰ أن البخاريَّ لم يروِ حديث جابر هذا الَّذي نسبه له أحمد أمين، بل هو في «صحيح مسلم».

(٢) «تحرير العقل من النقل» (ص/٢٠٢٣).

وآخرون يَعتبرون أنَّ هذه الأحاديث لا يجوز للنَّبي ﷺ أن يتفوَّه بها أصلًا وقد حُجِب عنه وعن الخلقِ كلِّهم علم السَّاعة؛ كما تراه في قولِ إسماعيل الكردي:

«يُشْكِل علىٰ متن هذه الرِّواية أيضًا أنَّ فيها مخالفةً لآيات القرآن الكريم، الَّتي تؤكِّد مرارًا أن لا أحد يعلم متىٰ السَّاعة إلَّا الله وحده والَّتي يأمر فيها الله سبحانه نبيَّه الكريم أن يجيب من يسأله عن السَّاعة بقوله: ﴿قُلْ إِنَّمَا ٱلْعِلْمُ عِندَ ٱللَّهِ وَإِنَّمَآ أَنَا۠ نَذِيرٌ مُّبِينٌ﴾ [المُلْك: ٢٦]»[١].

وكذا يقول عز الدِّين نيازي: «... إنَّ رؤية الحقِّ لا تحتاج إلىٰ علم خاصٍّ ولا إلىٰ ذكاء خارق، الله سبحانه في وحيه الأساسيِّ يقول لنا: إنَّ علم السَّاعة عند الله وحده، ولا يجلِّيها إلَّا هو، ونحن نصرُّ ونكذِّب آيات الله في القرآن، ونقول: بل إنَّ الرَّسول ﷺ يعلم! وقد قال: لا تأتي مائة سنة وعلىٰ الأرض نَفْس منفوسة اليوم»[٢].

(١) «نحو تفعيل قواعد نقد متن الحديث» (ص/ ١٨٥).

(٢) «دين السلطان» (ص/ ٤١١).

المَطلب الثَّالث
دَفعُ دعاوي المعارضاتِ الفكريَّةِ المعاصرةِ عن أحاديثِ انقضاءِ قرن الصَّحابة بعد المائة

لا يَنقضي عَجبي مِن هؤلاء السُّرْعانِ في تجهيلِ المحدِّثين والطَّعنِ في مرويَّاتِهم، من دون تريُّثٍ وتأمُّل في صنيعِهم وما قد يرد عليه من وهمٍ وسوء فهمٍ، لربَّما كشف عنه أهل العلمِ منذ قرون عديدة.

فلو سألناهم -مثلًا- عمَّا يزعمون مِن تكذيب الواقع لأحاديث هذا الباب: هل هو أمرٌ ظَهَر لكم مَعاشر المُحْدَثين بخاصَّة؟ أم ظَهَر لِمن سبَقكم مِن عقلاءِ السَّلف؟

وبصيغةٍ أدقَّ نقول: متىٰ كان سيظهر تكذيبُ الواقع لمثلِ هذا الخَبر الَّذي بَلَغ رتبة القطعِ عند المحدِّثين؟

فلا بدَّ أن يقولوا: مثل هذا الأمر الجَليِّ الواضح في المخالفةِ للواقعِ لابدَّ أن يكون قد ظَهَر لِمن قَبلنا بداهةً، وتحديدًا بعد هرمِ الغُلامِ، أو انقضاء المائة سنةٍ بعد وفاةِ النَّبي ﷺ!

فنقول لهم: إن كان النَّبي ﷺ قد قال هذا الحديث وغيره ممَّا في معناه سنة عشرٍ للهجرة، فسيكون المُجلِّي لكذبِ هذه الأخبار هو سنة (١١٠هـ)! إذ به يكتمل قرنٌ من زمنِ تحديثه به.

لكنَّا وجدنا المحدِّثين يصحِّحون هذه الأحاديث، ولو بعد مرور هذه السَّنة العاشرة بعد المائة! حيث رواه التَّابعون وأتباعهم في كُتبِهم، مع مخالفته القطعيَّة للواقعِ كما يدَّعيه المعترضونَ! بل أخرجها البخاريُّ ومسلم في «صحيحيهما»، وقد مَرَّ علىٰ ظهورِ كذبِه للأعمىٰ -حسب دعواكم- أكثر مِن مائة وأربعين سنةً!

فلن يبقىٰ لنا في الحكمِ علىٰ هؤلاء المُحدِّثين حسب دعواكم إلَّا القول بأحدِ احتمالين:

إمَّا مجانين كلُّهم! يصحِّحون ما يظهر كذبه لأغبىٰ الخليقةِ، ثمَّ يلحقهم في هذا الجنونِ عوَّام المسلمين، حيث أقرُّوا علماءَهم علىٰ تلك الغباوة المفرطة، وأخذوا عنهم هذه الأخبار.

وإمَّا أنَّهم لم يجدوا في هذه الأخبار ما يُخالف الواقعَ بحالٍ، فلذلك قبلوها.

إنَّ ظنِّي بالمُعترض أنَّه مهما خالفَ البخاريَّ ومسلمًا وأئمَّة الدِّين في منهج النَّقدِ للرِّوايات، فإنَّه لن يبلُغَ به الشَّطَط في الخصومةِ أن يعتقد فيهم الجنونَ والتَّغابي إلىٰ هذه الدَّرجةِ من البَله.

فعليه -إذن- أن يُقرِّر أنَّ لهؤلاء تفسيرًا للحديث يدفع ما قد يظنُّه معارضةً مِن الخبر للشَّرع والواقعِ، ولينظر في تفسيرِهم ذلك للحديثِ، ثمَّ لينقُده بعدُ إذا شاء أن ينقد، لكن لا يحِقُّ له أن يَتوهَّم في مَن صَحَّح الحديث مِن سادات الأمَّةِ أنَّهم كانوا في غفلةٍ عمَّا يستشكله أمثالُ المُعترِض من الحديث.

فإذا رجعنا إلىٰ «الصَّحيحين» نفسيهما، في المَواطنِ الَّتي أخرج فيها الشَّيخان حديث أنس ﷺ: «**إنْ أُخِّر هذا، فلن يدركه الهَرم حتَّىٰ تقوم السَّاعة**»، نجِدُهما قد أخرجا بإزاءِه الحديثَ المفسِّر لِما قد يُشْكِل مِن فهمِه، وهو:

حديث عائشة ﷺ، وبه خَتمتُ أحاديث هذا الباب فيما مَرَّ، ليكون كاشفًا لِما مَضىٰ قبلَه مِن أحاديث قد تكون مجملةً، حيث جاء في آخره قولُ النَّبي ﷺ: «**إنْ يَعِش هذا، لا يُدركه الهَرَم حتَّىٰ تقوم عليكم ساعتُكم**»، قال هشام: يعني موتَهم».

فلو فرَضنا أنَّ البخاريَّ لا يَعِي مِن فهمِ الحديثِ شيئًا، وأنَّه المسكينُ لا يَدْرِي أنَّ السَّاعة لم تَقُم بعد موتِ ذاك الغُلام! فلقد بَيَّن له هشام بن عورة هذا المعنىٰ الواضح في آخر روايتِه للحديث بقوله: «يعني موتهم»، أي: لن يهرم هذا الغلام حتَّىٰ يموت السَّائل، فتقوم قيامَته، إذْ المَوتُ سَاعةُ كلِّ إنسان، ومن مات فقد قامت قيامتُه.

غير أنَّ هٰذا الَّذي قاله هشام هو ما فهِمه البخاريُّ ومسلم وباقي الأئمَّة حقًّا، بل هو ما كان واضحًا عند علماء الصَّحابة قبلهم قبل أن يهرم ذلك الغلام! كما تراه في ثاني أحاديثِ هذا الباب، في قولِ ابن عمر رضي الله عنه: «.. إنمَّا قال رسول الله ﷺ: «**لا يَبْقىٰ مِمَّن هو اليومَ علىٰ ظهرِ الأرض أحدٌ**»، يريد بذلك أن ينخرِمَ ذلك القرن».

يقول ابن حجر: «قد بَيَّن ابنُ عمر في هذا الحديث مُراد النَّبي ﷺ، وأنَّ مُراده أنَّ عند انقضاءِ مائةِ سنةٍ مِن مقالتِه تلك ينخرم ذلك القَرن، فلا يبقىٰ أحدٌ ممَّن كان موجودًا حال تلك المقالة.

وكذلك وَقع بالاستقراء، فكان آخر مَن ضُبِط أمرُه ممَّن كان موجودًا حينئذٍ: أبو الطُّفيل عامر بن واثلة، وقد أجمعَ أهل الحديث علىٰ أنَّه كان آخر الصَّحابة موتًا، وغاية ما قيل فيه أنَّه بَقِي إلىٰ سنة عشر ومائة، وهي رأس مائة سنةٍ مِن مقالة النَّبي ﷺ»[1].

ونحن نَعلمُ أنَّ عبد الله بن عمر رضي الله عنه توفي سنة (٧٣هـ)، أي: أنَّه قد فهِم الحديث فهمًا صحيحًا قبل أن يُقطَع بمجيءِ سنة (١١٠هـ)، وهو الوقت المضروب لظهورِ كذبِ الحديث، حسب زعمِ المعترضين من المعاصرين!

وعلىٰ نحوِ فهمِ ابن عمر رضي الله عنه ينبغي أن تُفهم أحاديث النَّبي ﷺ مجموعًا طُرقها بعضها إلىٰ بعض، لا بأن يُنظر في كلِّ واحدٍ منها مُنعزلًا عن الآخر؛ فما

---

(١) «فتح الباري» لابن حجر (٢/ ٧٥).

جاء في روايةٍ مجملةٍ بلفظ: «**السَّاعة**» مُطلقةً دون إضافة، بيَّنته رواية أخرىٰ بإضافتها إلىٰ ساعةِ ذلك القَرنِ المُخاطَبِ: «**تقوم عليكم ساعتُكم**».

يقول النَّووي: «هذه الأحاديث قد فَسَّر بعضُها بعضًا، وفيها عَلَم من أعلام النُّبوة، والمُراد أنَّ كلَّ نفسٍ منفوسةٍ كانت تلك اللَّيلة علىٰ الأرض لا تعيش بعدها أكثر مِن مائة سنة، سواء قلَّ أمرُها قبل ذلك أم لا، وليس فيه نفيُ عيشِ أحدٍ يوجد بعد تلك اللَّيلة فوق مائة سَنة»[1].

العجيب في هذا: أنَّ ذاك المعنىٰ الخاطئ الَّذي توَهَّمه المُحْدَثون من الحديث، فظنُّوه اكتشافًا حصريًّا لهم، قد وَقَع مثله قديمًا زمنَ المقالةِ النَّبوية نفسِها! فقد جاء في كلامِ ابن عمر ﷺ: «.. فوَهَل النَّاس -أي غلِطوا- في مقالةِ رسول الله ﷺ تلك، فيما يتَحَدَّثون مِن هذه الأحاديثِ عن مائةِ سَنة».

فعلماء الصَّحابة والتَّابعين قد نَبَّهوا علىٰ خطإِ هذا الفهمِ، وليس هو مَعنًى تأوَّله أهل السُّنةِ حَديثًا وتَعسَّفوا في تفسيرِ الحديث به، تفاديًا لتخطئةِ المُحدِّثين كما يزعمه المُبطِلون.

فإن قال قائل: إن كان الأمرُ كما قرَّر مَن ذكرتَ مِن أهل العلم، فلماذا أجابَ النَّبي ﷺ بأنْ أشار إلىٰ عُمْرِ الغُلامِ، أو انخرامِ القرن، ولم يكتفِ بنفِي علمِه بالسَّاعةِ رأسًا؟

فجواب ذلك:

أنَّ الأعرابَ مِن جفائهم كانوا يَسألون النَّبي ﷺ عن مَوعدِ السَّاعة، ومع أنَّ الجواب قد حُسِم في القرآن، إلَّا أنَّه ﷺ لم يحِبَّ أن يرُدَّ جفاءَهم ذاك كلَّ مَرةٍ بجفاءٍ منه، فأرادَ أن يُلفِت انتباهَهم بأسلوبِ الحكيمِ، إلىٰ كون السُّؤال عن وقتِ السَّاعة -فضلًا عن جهلِ المَسئولِ به- لن يَنفعهم في شيء، إنَّما ينفع المرءَ عملُه ومحاسبةُ نفسِه عليه، كما قال للأعرابي: «**وما أعددتَ لها؟!**».

(١) «شرح النووي علىٰ مسلم» (١٦/٩٠).

فأراد ﷺ أن يؤكِّد هذا المعنىٰ للسَّائل فقال: «إنْ أُخِّرَ هذا، فلن يُدركه الهَرم حتَّىٰ تقوم السَّاعة»، وفي الرِّواية الأخرىٰ: «إنْ يَعش هذا، لا يُدركه الهَرم حتَّىٰ تقوم عليكم ساعتُكم».

فكأنَّه ﷺ يريد بهذا أن يقول له: إنَّه مهما يكُن مَوعدُ السَّاعةِ أيُّها السَّائل، فإنَّك لن تفوق في العُمرِ عمرَ هذا الغلامِ الصَّغير، وموتُك حينها قيامُ ساعتِك، فانظر فيما قدَّمتَ مِن عملٍ قبل موتك![1]

وبذا يتبيَّن لكلِّ منصفٍ ألَّا تعارض بين الحديث وبين الواقع البتَّة، فضلًا عن أن يكون معارِضًا للقرآن في نفي علم السَّاعة عن غير الله تعالىٰ.

والحمد لله علىٰ توفيقه.

(١) مُستفاد من مَقال جدليٍّ للدُّكتور حاتم العوني في الموقع الإلكترونيِّ لمركز نماء للبحوث والدِّراسات، المنشور بتاريخ ١٤٣٥/٩/٤ هـ.

المَبحث السادس

نقد دعاوي المُعارضات الفكريَّة المُعاصرة لحديث «خلق التُّربة يوم السَّبت»

المَطلب الأوَّل
سَوق حديث خلق التُّربة يوم السَّبت

عن أبي هريرة ﷺ قال: أخَذَ رسول الله ﷺ بيَدِي فقال:

«خَلَق الله ﷻ التُّربةَ يوم السَّبت، وخَلق فيها الجِبال يومَ الأحد، وخلق الشَّجر يومَ الاثنين، وخلق المكروه يوم الثُّلاثاء، وخلق النُّور يوم الأربعاء، وبثَّ فيها الدَّواب يوم الخميس، وخلق آدم ﷺ بعد العصر مِن يوم الجمعة، في آخرِ الخلقِ، في آخرِ ساعةٍ مِن ساعاتِ الجمعة، فيما بين العَصر إلىٰ اللَّيل». رواه مسلم(١).

(١) أخرجه مسلم في (ك: صفة القيامة والجنة والنار، باب: ابتداء الخلق وخلق آدم ﷺ، رقم: ٢٧٨٩).

المَطلب الثاني
سَوْق خِلافِ العلماءِ
في صحَّةِ حديثِ خَلْقِ التُّربة يومَ السَّبت

قد اختلف أهل العلم في هذا الحديث قديمًا وحديثًا علىٰ طائفتين:

الأولىٰ: رَأت الحديثَ مُنكرَ المتنِ، واختلفت في أصل هذه النَّكارة من السَّنَد.

فمِن أشهر هؤلاءِ المُعلِّين للحديث: ابنُ المَديني[1]، والبخاريُّ[2]، وابن عطيَّة الأندلسي[3]، وأبو العبَّاس القرطبي[4]، وتلميذه المُفسِّر أبو عبد الله القرطبيُّ[5]، وابن تيميَّة[6]، وابن القيِّم[7]، وابن كثير الدِّمشقي[8]، ومحمَّد بن نصر القُرَشي[9]، وعبد الرَّؤوف المُناوي[10]، وشهاب الدِّين الآلوسيُّ[11].

---

(١) انظر «الأسماء والصفات» للبيهقي (٢/ ٢٥٠).

(٢) «التاريخ الكبير» (١/ ٤١٣).

(٣) «المحرر الوجيز» (٣/ ١٥٢).

(٤) «المفهم» (٢٤/ ١١).

(٥) «الجامع لأحكام القرآن» (٦/ ٣٨٤).

(٦) انظر «الجواب الصحيح» (٢/ ٤٤٣)، و«مجموع الفتاوىٰ» (١/ ٢٥٦) (١٨/ ١٨).

(٧) انظر «المنار المنيف» (ص/ ٨٤)، و«بدائع الفوائد» (١/ ٨٥).

(٨) «البداية والنهاية» (١/ ٣٢-٣٣).

(٩) في كتابه «الجواهر المضية في طبقات الحنفية» (٤/ ٥٦٨).

(١٠) «فيض القدير» (٣/ ٤٤٧).

(١١) «روح المعاني» (٤/ ٣٧٣).

ومِن المعاصرين: جمال الدِّين القاسمي[1]، ومحمَّد رشيد رضا[2]، وعبد الحفيظ الفاسي[3]، وأحمد الغُماري[4]، ومحمَّد الأمين الشَّنقيطي[5]، ومحمَّد أبو شهبة[6]، وشعيب الأرنؤوط[7].

والطَّائفة الثَّانية: لم تَرَ في الحديثِ ما يُستنكر، فصَحَّحته لظاهرِ إسناده.

وعلىٰ رأس هؤلاء: مسلم بن الحجَّاج، وقبله محمَّد ابن إسحاق صاحب «السِّيرة»[8]، ثمَّ ابنُ حبَّان[9]، وابنُ الجوزي[10]، والسُّهَيْلي[11].

ومِن أهل اللُّغةِ: ابن الأنباري[12]، وتبِعَه أبو منصور الأزهريُّ[13].

ومِن المعاصرين: أحمد شاكر[14]، وانتصَرَ لصحَّتِه: عبد الرَّحمن المُعلِّمي[15]، وناصر الدِّين الألباني[16].

---

(١) «محاسن التأويل» (٥/٦٨).

(٢) «تفسير المنار» (٨/٣٩٩).

(٣) «الآيات البينات في شرح وتخريج الأحاديث المسلسلات» (ص/٢١٦).

(٤) «المُداوي لعلل المناوي» (٣/٤٨٤).

(٥) «العَذب النَّمير من مجالس الشَّنقيطي في التَّفسير» (٣/٣٤٥).

(٦) «دفاع عن السُّنة ودفع شبه المستشرقين» (ص/١٣٢-١٣٤).

(٧) وكان صحَّح إسنادَه في تخريجه لـ «صحيح ابن حبان» (رقم: ٦١٦١)، ثمَّ أبان عن علَّة الحديث في تخريجه لـ «مسند أحمد» (١٤/٨٢، رقم: ٨٣٤١).

(٨) انظر «تاريخ الطبري» (١/٤٤-٤٥).

(٩) حيث أخرجه في «صحيحه» (ك: بدء الخلق، باب: ذكر اليوم الذي خلق الله جل وعلا آدم ﷺ فيه، رقم: ٦١٦١).

(١٠) «المنتظم» (١/١٢٤)، و«زاد المسير» (٧/٢٤٣).

(١١) «الرَّوض الأنف» (٢/١٩٧).

(١٢) «الزَّاهر في معاني كلمات النَّاس» لابن الأنباري (٢/١٣٨).

وابن الأنباري: هو الشَّيخ المُعمَّر أبو بكر محمد بن جعفر بن الهيثم، مسند بغداد ومُحدِّثها، من علماء اللغة، توفي (٣٦٠هـ)، انظر «تاريخ الإسلام» (٨/١٥٢).

(١٣) «تهذيب اللغة» (١٢/٢٦٩).

(١٤) انظر تعليقه علىٰ «مسند الإمام أحمد» (١٦/١٤٦).

(١٥) «الأنوار الكاشفة» (ص/١٨٩-١٩٠).

(١٦) انظر «مختصر العُلو» (ص/١١٢)، و«سلسلة الأحاديث الصحيحة» (١٨٣٣).

فأمَّا الفريق الأوَّل: فقد أعلُّوا الحديث متنًا مِن عدَّة وجوهٍ من المعارضاتِ[1]:

المُعارضة الأولىٰ: أنَّ الحديثَ جَعَل استيعابَ الخلقِ في سبعةِ أيَّام، وهذا خلافُ القرآن، الَّذي أخبر أنَّ الله تعالىٰ في عدَّة آياتٍ من كتابه أنَّه ﴿خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا فِى سِتَّةِ أَيَّامٍ﴾ [السَّجدة: ٤].

المعارضة الثَّانية: أنَّه خَلَا مِن ذِكرِ خَلقِ السَّموات.

المعارضة الثَّالثة: أنَّه جَعَل خلْقَ الأرض وما فيها في سِتَّة أيَّام، والقرآنُ يُخبر أنَّ الأرضَ خُلِقَت في أربعةِ أيَّام، ثمَّ خُلِقَت السَّماءُ في يومين، كما في قوله تعالىٰ:

﴿قُلْ أَئِنَّكُمْ لَتَكْفُرُونَ بِٱلَّذِى خَلَقَ ٱلْأَرْضَ فِى يَوْمَيْنِ وَتَجْعَلُونَ لَهُۥٓ أَندَادًا ۚ ذَٰلِكَ رَبُّ ٱلْعَٰلَمِينَ ۝٩ وَجَعَلَ فِيهَا رَوَٰسِىَ مِن فَوْقِهَا وَبَٰرَكَ فِيهَا وَقَدَّرَ فِيهَآ أَقْوَٰتَهَا فِىٓ أَرْبَعَةِ أَيَّامٍ سَوَآءً لِّلسَّآئِلِينَ ۝١٠ ثُمَّ ٱسْتَوَىٰٓ إِلَى ٱلسَّمَآءِ وَهِىَ دُخَانٌ فَقَالَ لَهَا وَلِلْأَرْضِ ٱئْتِيَا طَوْعًا أَوْ كَرْهًا قَالَتَآ أَتَيْنَا طَآئِعِينَ ۝١١ فَقَضَىٰهُنَّ سَبْعَ سَمَٰوَاتٍ فِى يَوْمَيْنِ وَأَوْحَىٰ فِى كُلِّ سَمَآءٍ أَمْرَهَا ۚ وَزَيَّنَّا ٱلسَّمَآءَ ٱلدُّنْيَا بِمَصَٰبِيحَ وَحِفْظًا ۚ ذَٰلِكَ تَقْدِيرُ ٱلْعَزِيزِ ٱلْعَلِيمِ﴾ [فُصِّلَت: ٩-١٢].

المعارضة الرَّابعة: مخالفتُه للآثارِ المُصرِّحة بأنَّ أوَّل أيَّام الخَلْقِ السِّتة هو يوم الأحد[2]؛ وعلىٰ ذلك نقَلَ ابن جرير الطَّبري إجماعَ السَّلف[3]، ودلَّت عليه أسماءُ أيَّامِ الأسبوع: الأحد إلىٰ الخميس.

وفي تقرير هذه المعارضاتِ للحديث، يقول ابن تيميَّة:

«ثَبَت بالكتابِ والسُّنةِ والإجماعِ أنَّ الله تعالىٰ خَلقَ السَّمواتِ والأرضَ في ستَّة أيام، وأنَّ آخرَ ما خَلَقَه هو آدم، وكان خَلْقُه يومَ الجمعة، وهذا الحديث

---

(١) ذكرها المعلمي في «الأنوار الكاشفة» (ص/١٨٨-١٨٩).

(٢) انظر الآثار في ذلك عن ابن عباس، وعبد الله بن سلام، وكعب الأحبار، ومجاهد، والضحاك، والسُّدي، وغيرهم، في: «جامع البيان» للطبري (١/ ٤٦٤) (١٢/ ٣٢٩) (٢٠/ ٣٨٢)، وأبو الشيخ في «العظمة» (٤/ ١٣٦١-١٣٦٥)، وانظر «مجموع الفتاوىٰ» لابن تيمية (١٧/ ٢٣٦)، و«البداية والنهاية» لابن كثير (١/ ٣٣).

(٣) انظر «تاريخ الرسل والملوك» (١/ ٤٥).

المُختلَف فيه يقتضي أنَّه خَلَق ذلك في الأيَّامِ السَّبعة؛ وقد رُوِي إسنادٌ أصحُّ مِن هذا أنَّ أوَّلَ الخلقِ كان يومَ الأحد»[1].

وقال أيضًا: «لمَّا ثَبَت بهذه الأحاديث الَّتي في الصِّحاح والسُّنَن والمسانيد وغيرها، أنَّ آدمَ خُلِق يوم الجمعة، **وثَبَت أنَّه آخرُ المَخلوقاتِ بلا نزاعٍ**: عُلِم أنَّ ابتداءَ الخلْقِ كان يومَ الأحد، لأنَّ القرآنَ قد أخبرَ أنَّ الخلْقَ كان في سِتَّة أيَّام، وبهذا النَّقلِ المُتواترِ، مع شهادةِ ما عند أهلِ الكتابِ علىٰ ذلك، ومُوافقةِ الأسماء، وغير ذلك: عُلِم ضعفُ الحديث المُعارض لذلك.

مع أنَّه في نفسِه مُتَعارِض! فهذا الحديث قد بَيَّن ما يُوافق سائرَ الأحاديث مِن أنَّ آدم خُلِق يوم الجمعة، وأنَّه خُلِق آخرَ الخلقِ، ومَعلومٌ بنصوصِ القرآنِ أنَّ الخَلق كان في ستَّةِ أيَّام، وذلك يَدلُّ علىٰ ما وَقع فيه مِن الوَهم بذكرِ الخلقِ يومَ السَّبت»[2].

وقال ابن القيِّم عن يوم السَّبت: «لم يَكُن يومًا مِن أيَّامِ تخليقِ العالَم، بل ابتداءُ أيَّام التَّخليقِ الأحد، وخاتمتها الجمعة، هذا أصَحُّ القولين، وعليه يَدلُّ القرآن، وإجماعُ الأمَّة علىٰ أنَّ أيَّامِ تخليقِ العالَم ستَّة، فلو كان أوَّلُها السَّبت، لكان سبعة؛ وأمَّا حديث أبي هريرة الَّذي رواه مسلم في صحيحه: «**خَلقَ الله التُّربة يوم السَّبت** . . » . . فيَتَضمَّنُ أنَّ أيَّام التَّخليق سبعةٌ، والقرآن يردُّه»[3].

وقال ابن كثير في الحديث: «في مَتنِه غَرابةٌ شديدةٌ! فمِن ذلك: أنَّه ليس فيه ذكرُ خلقِ السَّماواتِ، وفيه ذكرُ خلقِ الأرض وما فيها في سبعة أيَّام، وهذا خلاف القرآن؛ لأنَّ الأرض خُلِقت في أربعة أيَّام، ثمَّ خُلِقت السَّماوات في يومين مِن دخان»[4].

---

(١) «قاعدة جليلة في التوسل والوسيلة» لابن تيمية (ص/١٨٨).

(٢) «بغية المرتاد» لابن تيمية (ص/٣٠٥).

(٣) «بدائع الفوائد» (١/ ٨٥).

(٤) «البداية والنهاية» (١/ ٣٣).

وأمَّا الفريق الثَّاني مِمَّنْ تابَعَ مُسلمًا في تصحيحِ الحديث:

فكانت أغلبُ أجوبتِهم عن المُعارضاتِ السَّابقةِ مُنحصرةً في الإجابة عن العِلَّة الأساسةِ الأولىٰ، أعني بها: «مخالفةَ الحديثِ لعَددِ أيَّام الخَلْقِ السِّتة المَذكورة في القرآن»، وهي إجابةٌ منهم تمثِّل في ذاتها توجيهًا لمَفهومِ الحديث، يخلُص النَّاظرُ فيها إلىٰ أنَّهم: يجعلون بَدْءَ الخلقِ يومَ السَّبت، وَختْمَه يومَ الخميس، فهذه سِتَّة أيَّامٍ كما في القرآن، أمَّا خَلْقُ آدم ﷺ، فيجعلونه خارجًا عن هذه الأيَّامِ السِّتةِ للخَلْقِ؛ وبهذا يَندفعُ الإشكال مِن وجهةِ نَظرِهم.

مع اختلافِهم في وَجهِ هذا الخروجِ لآدم ﷺ عن خلقِ الأيَّام السِّتة، علىٰ وَجْهين:

الأوَّل: فيذهبُ فيه بعضهم إلىٰ أنَّ خَلْقَ آدم ﷺ مُستَقلٌّ عن خَلْقِ الأرض، فليس هو مِنها، فلا يكون يومُه مَعدودًا في الأيَّامِ السِّتة أصلًا.

وفي تقريرِ هذا الوجه، يقول ابن هُبيرة (ت٥٦٠هـ): «لمَّا كمُلَت هذه الأشياء في سِتَّة أيَّام كما قال ﷻ، واستَتَبَّ أمرُ الدَّار، مُستدعيةً بلسانِ حالِها قدومَ السَّاكنِ حين تهيئةِ الأسبابِ، والفراغِ مِن الرِّزق والمَركب والرِّياش، وتبيِين ما يُكرَه وما يُطلب: كان خَلقُ ساكنِ الدَّارِ أبي البَشر في يومِ الجمعةِ عند آخرِ النَّهار»[1].

أمَّا ابن الجوزيِّ، فرأيُه أنَّ أصولَ الأشياءِ هي الَّتي خُلِقَت في الأيَّام السِّتةِ، وليس مُطلَق الأشياء، وآدم ليس أصلًا، وإنَّما هو كالفَرْعِ مِن بعضِها، وكأنَّ قولَه هذا شارحٌ لِما سَبَق مِن كلامِ ابنِ هُبيرة.

يقول ابن الجوزيِّ: «إنْ قِيل: فالقرآن يَدلُّ علىٰ أنَّ خلقَ الأشياء في ستَّة أيَّام، وهذا الحديث يدلُّ علىٰ أنَّها في سبعةٍ! فالجواب: أنَّ السَّموات والأرض وما بينهما خُلِقَ في ستَّة أيَّام، وخُلق آدم مِن الأرض، والأصول خُلِقت في ستَّة، وآدم كالفرعِ مِن بعضها»[2].

(١) «الإفصاح» لابن هبيرة (١٤٩/٨).

(٢) «كشف المشكل» لابن الجوزي (٣/ ٥٨٠).

ولِما بين هذين القَولين مِن تَشاكل، جَمَع بينهما المُعلِّمي في جوابٍ له علىٰ وجه خروج آدم ﷺ، وزاد عليهما: أنَّ خَالقيَّة الله تعالىٰ لمْ تَتوقَّف بعد الأيَّام السِّتة أصلًا حتَّىٰ يُحصَرَ خَلقُ آدم فيها، فالله ما زال ولا يزال يخلُق، فخَلْقُ آدم كان بعدها، وليس في القرآنِ أنَّ خلْقَه كان في الأيَّامِ السِّتة فقط، حتَّىٰ يُقال إنَّها صارت بهذا الحديث سبعة.

يقول: «ليس في هذا الحديثِ أنَّه خَلق في اليوم السَّابع غيرَ آدم، وليس في القرآن ما يدلُّ علىٰ أنَّ خلق آدم كان في الأيَّام السِّتة، ولا في القرآن ولا السُّنة ولا المَعقول أنَّ خالقيَّةَ الله ﷻ وَقَفَت بعد الأيَّام السِّتة، بل هذا مَعلومُ البُطلان؛ وفي آياتِ خَلْقِ آدم أوائلَ البقرة، وبعضِ الآثار، ما يُؤخَذ منه أنَّه قد كان في الأرضِ عُمَّارٌ قبل آدم عاشوا فيها دهرًا، فهذا يساعد القولَ بأنَّ خلق آدم متأخِّرٌ بمدَّةٍ عن خلقِ السَّموات والأرض»[1].

وأمَّا الوجه الثَّاني لخروجِ خلقِ آدم عن الأيَّام السِّتة: فقد جعل بعضهم الأيَّام المَذكورة في الحديثِ أيَّامًا أخرىٰ غير الأيَّام السِّتة لبدء الخلق، وإنَّما هي بعدها! وهذا ما ارتآه الألبانيُّ بقولِه:

«إنَّ الأيَّامَ السَّبعة في الحديثِ هي غيرُ الأيَّام السِّتةِ في القرآن، وإنَّ الحديث يَتحدَّث عن شيءٍ مِن التَّفصيل الَّذي أجراه الله علىٰ الأرض، فهو يزيدُ علىٰ القرآن ولا يخالفه، وكان هذا الجمع قبل أن أقِف علىٰ حديثِ الأخضر، فإذا هو صريحٌ فيما كنتُ ذهبت إليه مِن الجمع، فالحمد لله الَّذي بنعمته تتمُّ الصَّالحات!»[2].

قلت: حديث الأخضر الَّذي عناه الألبانيُّ بالاستدلال:

ما رواه الأخضر بن عجلان، عن ابن جريج، عن عطاء، عن أبي هريرة رضي الله عنه، أنَّ النَّبي ﷺ أخذ بيدي قال: «يا أبا هريرة، إنَّ الله خَلَق

(١) «الأنوار الكاشفة» (ص/١٩٠).

(٢) «مختصر العلو» (ص/١١٢).

السَّموات والأَرَضين وما بينهما في ستَّة أيَّام، ثمَّ استوىٰ علىٰ العرشِ يوم السَّابع، وخَلَق التُّربة يوم السَّبت، والجبال يوم الأحد، والشَّجر يوم الاثنين، والتَّقن[1] يوم الثُّلاثاء، والنُّور يوم الأربعاء، والدَّواب يوم الخميس، وآدم يوم الجمعة في آخر ساعةٍ مِن النَّهار بعد العصر، وخلَق أديمَ الأرض أحمرَها وأسودها، وطيِّبَها وخبيثها، مِن أجل ذلك جعل الله ﷻ مِن آدم الطَّيب والخبيث»[2].

فهذه أَوجُه جوابِ مَن صَحَّح الحديث، وهي تَنحصر -كما ترىٰ- في الإجابةِ عن العِلَّةِ الأولىٰ الرَّئيسةِ مِن عِلَل المتن، وحاصلُها: خروجُ يوم الجمعةِ الَّذي خُلِق فيه آدم عليه السلام مِن الأيَّامِ السِّتة لخلقِ السَّموات والأرض.

وأمَّا عن المعارضة الثَّانية، وهي خُلوُّ الحديثِ مِن ذِكرٍ لخلقِ السَّموات:

فقد أجاب عنها المُعلِّمي بقولِه: «الحديث وإنْ لم يَنُصَّ علىٰ خلقِ السَّماء، فقد أشار إليه بذكرِه في اليومِ الخامس: النُّور، وفي السَّادسِ: الدَّواب، وحياةُ الدَّواب محتاجةٌ إلىٰ الحرارةِ، والنُّورُ والحرارة مصدرهُما الأجرامُ السَّماويَّة»[3].

وأمَّا المعارضة الثَّالثة؛ في أنَّ خلْقَ الأرضِ في الحديثِ كان في ستَّةِ أيَّام، بينما صريحُ القرآنِ يَدلُّ علىٰ أنَّها خُلِقت في أربعةِ أيَّام:

فيقول المُعلِّمي في جوابِها: «الَّذي فيه -يعني الحديث- أنَّ خلقَ الأرض نفسِها كان في أربعة أيَّام كما في القرآن، والقرآن إذْ ذَكر خلقَ الأرض في أربعة أيَّام، لم يذكر ما يدلُّ علىٰ أنَّ جملة ذلك خلق النُّور والدَّواب، وإذْ ذَكر خلقَ السَّماء في يومين، لم يذكر ما يدلُّ علىٰ أنَّه في أثناء ذلكِ لم يُحدِث في الأرض شيئًا، والمَعقول أنَّها بعد تمام خلقها أخَذَت في التَّطور بما أودعه الله تعالىٰ فيها، والله سبحانه لا يُشغله شأن عن شأنٍ»[4].

---

(١) **التَّقن**: ما يقوم به المعاش ويصلح به التَّدبير، كالحديد وغيره من جواهر ا لأرض والخشاش، وهي حشرات الأرض وهوامها، وكل شيء يحصل به صلاح: فهو تقن، ومنه: إتقان الشيء أي إحكامه، انظر «المفهم» للقرطبي (٢٤/ ١٠).

(٢) أخرجه النسائي في «السنن الكبرىٰ» (ك: التفسير، باب: سورة السجدة، رقم: ١١٣٢٨).

(٣) «الأنوار الكاشفة» (ص/ ١٩٠).

(٤) «الأنوار الكاشفة» (ص/ ١٩٠).

وأمَّا عن المعارضة الرَّابعة؛ أعني مخالفةَ الحديثِ للآثارِ الدَّالة علىٰ أنَّ بدءَ الخلقِ كان الأحد:

فقد أجاب عنها المُعلِّمي بأن قال: «الآثار القائلة أنَّ ابتداء الخلق يومَ الأحد: ما كان منها مرفوعًا فهو أضعف مِن هذا الحديث بكثيرٍ، وأمَّا غير المرفوع، فعامَّتُه مِن قول عبد الله بن سلام، وكعب، ووَهب، ومَن يأخذ عن الإسرائيليَّات»[1].

وأمَّا تتِمَّة هذه المعارضة مِن كونِ دلالةِ أسماءِ الأيَّام علىٰ أوَّليَّةِ الأحد في أيَّام الخلق: فقد استعانَ المُعلِّمي في الجوابِ عنها بقولِ السُّهَيلي (ت٥٨١هـ):

«ليس في تسميةِ هذه الأيَّام[2] والاثنين إلىٰ الخميس ما يشدُّ قولَ مَن قال إنَّ أوَّل الأسبوع الأحد، وسابعها السَّبت، كما قال أهل الكتاب، لأنَّها تسميةٌ طارئةٌ، وإنَّما كانت أسماؤُها في اللُّغةِ القديمة: شيار، وأول، وأهون، وجبار، ودبار، ومؤنس، والعروبة، وأسماؤها بالسِّريانية قبل هذا: أبو جاد، هوز، حطي، إلىٰ آخرها.

ولو كان الله تعالىٰ ذكَرَها في القرآنِ بهذه الأسماء المُشتَقَّة مِن العَددِ لقُلنا: هي تسميةٌ صادقةٌ علىٰ المُسمَّىٰ بها، ولكنَّه لم يذكر منها إلَّا الجمعة والسَّبت، وليسا مِن المشتقَّة مِن العَدد!

ولم يسمِّها رسول الله ﷺ بالأحَدِ والاثنين إلىٰ سائِرها إلَّا حاكيًا للُغةِ قومِه، لا مُبتدئًا لتسميتها، ولعلَّ قومَه أن يكونوا أخذوا معاني هذه الأسماء مِن أهل الكتاب المُجاوِرين لهم، فألقوا عليها هذه الأسماء اتِّباعًا لهم»[3].

وذهب المُعلِّمي إلىٰ هذا الاحتمال الأخير في كلام السُّهَيليِّ، فقال: «تسميةُ الأيَّام كانت قبل الإسلامِ تقليدًا لأهل الكتاب، فجاء الإسلامُ وقد اشتهرت

---

(١) «الأنوار الكاشفة» (ص/١٩١).

(٢) كذا في المطبوع، واو العطف هنا تقتضي سبق كلمة ساقطة في هذا الموضع، والسياق يدل علىٰ أنها (الأحد).

(٣) «الرَّوض الأنف» للسُهيلي (٤/٥٩).

وانتشرت، فلم يُرَ ضرورةٌ إلىٰ تغييرِها، لأنَّ إقرارَ الأسماء الَّتي قد عُرِفت واشتهرت وانتشرت لا يُعَدُّ اعترافًا لمناسبتِها لِما أُخذت منه أو بُنيَت عليه، إذْ قد أصبحت لا تدلُّ علىٰ ذلك، وإنَّما تدلُّ علىٰ مُسمَّياتها فحسب، ولأنَّ القضيَّة ليست ممَّا يجب اعتقادُه، أو يَتعلَّق به نفسُه حكمٌ شرعيٌّ، فلم تَستحِقَّ أن يُحتاطَ لها بتغييرِ ما اشتُهِرَ وانتشَر مِن تسميةِ الأيَّام»[1].

وبعد؛

فقد لاحَتْ أوجُه مُعارضاتِ الفريق الأوَّل للحديث بأدِلَّتهم، وأعقبناها بأجوبةِ الفريقِ الثَّاني بتأويلاتِهم، فآنَ أوان الشُّروعِ في نقدِ كلٍّ مُعارضةٍ والجوابِ عنها كلٌّ علىٰ حِدةٍ، ليَتَبيَّن وجهُ الصَّواب في الحديث علىٰ قدر المُستطاعِ، فأقول مُستعينًا بالله تعالىٰ:

---

(١) «الأنوار الكاشفة» (ص/١٩١).

المَطلب الثَّالث

بيان رُجحان قول المُنكرين لحديثِ خلقِ التُّربةِ يومَ السَّبتِ ونقدُ مُعارضاتِهم في ذلك

أمّا عن المعارضة الأولىٰ: فإنَّ ظاهرَ الحديثِ مُفيدٌ لاستغراقِ الخلقِ سبعةَ أيَّام، وهو بهذا الظَّاهر خلافُ ما قرَّره القرآن من استيعابِ خلقِ السَّمواتِ والأرضِ وما بينهما في ستَّةِ أيَّام.

وما أُجيبَ به علىٰ هذا مِن كونِ خلق آدم ﷺ خارجٌ عن هذه الأيَّام السِّتة:

فالصَّواب في ذلك أنَّ خلقَ آدمَ داخلٌ في أيَّام التَّخليقِ هذه، وكان هو في آخرِ أيَّامها، في آخرِ ساعاتِ يومِها، ليكون بهذا خاتِمَ الخلقِ، كما هو مَنطوق الحديثِ نفسِه!

والفصلُ في هذه المَسألة مَرَدُّه إلىٰ المُرادِ مِن لفظ «الخلقِ» في الحديث، والظَّاهر الجَليُّ مِن متنِه: أنَّه إنَّما سِيقَ لتفصيلِ الخلقِ الأوَّل، أو إن شئتَ قُلت لتفصيلِ بَدْءِ الخلقِ لهذا العالَم المُشاهَد أوَّلَ مرَّة! وليس المَقصودُ مُطلَق الخلقِ الإلهيِّ، ففي هذا الحديثِ نفسِه قد جُعِلَ لهذا الخلقِ ابتداءٌ -وهو السَّبت- وجُعِلَ لآخرِه انتهاءٌ -وهو الجمعة- كما تراه في قولِه فيه: «.. **في آخِرِ الخَلقِ**»، والألف واللَّام هنا للعهد، وهذا يقتضي أنَّ هذا الخَلْقَ المَخصوصَ اكتملَ في سبعةِ أيَّام حسَبَ الحديث.

وبذا يظهرُ أنَّ الحديثَ حَمَلَ في طيَّاتِ متنِه ما ينقُضُه! -كما أشار إلىٰ ذلك ابن تيميَّة- فإنَّه بَيَّن ما يُوافقُ سائرَ الأحاديث مِن أنَّ آدم خُلِق يوم الجمعة، وأنَّه خُلِق آخرَ هذا الخلق الَّذي نَتَكلَّم عنه؛ وبما أنَّ الخَلقَ كان في سِتَّةِ أيَّام، فالفَرضُ أن يكون ابتداءه يومَ الأحد لا السَّبت! وفي ذلك دلالةٌ علىٰ ما وَقَع في الحديثِ مِن الغلطِ بذكرِ الخلقِ يومَ السَّبت[١]، ويدلُّ علىٰ أنَّ آدم داخلٌ في هذا الخلقِ الأوَّل في آخرها.

والقول بأنَّ خلقَ آدمَ ﷺ كان آخرَ الأيَّام السِّتة، هو المشهور أيضًا مِن مُعتَقَد أهلِ الكتاب، حتَّىٰ كان عَديُّ بن زيد[٢] في جاهليَّتِه يُنشد في ذلك شعرًا، يقول فيه:

قضىٰ لستَّةِ أيَّامٍ خلائقَه ... وكان آخرَ شيءٍ صَوَّرَ الرَّجُلَا

وليس يعارض هذا التَّقريرَ قولُهم: إنَّ خلقَ آدم ﷺ مُستَقِلٌّ عن خَلقِ الأرض، وأنَّه ليس منها، فلا يدخل بذلك في الأيَّام السِّتة؛ فإنَّا نقول:

إنَّ هذا الَّذي قدَّمتموه **ليسَ مَحلًّا للنِّزاع!** فلسنا نجادل في كونِ خَلْقِ آدمَ مِن جملةِ خلقِ السَّماوات والأرض أو لا، فإنَّا مُقِرُّون بعدمِ نسبتِه إلىٰ ذلك، كيف لا والسَّماء والأرض إنَّما هُيِّئتا لأجلِه؟! فهذا معلوم.

إنَّما مَحلُّ النِّزاع الَّذي ينبغي تحريره: هل خَلْقُ آدم داخل في أيَّامِ الخلقِ الأولىٰ أو لا؛ فنحن نقول بدخولِه فيها، وأنَّه آخرُ الخلقِ منها، مع قولِنا بتَقَدُّمِ خلقِ السَّمواتِ والأرضِ علىٰ خلقِه.

فبان أنَّ ثمَّة فرقًا بين القولِ بدخولِ آدم ﷺ في خلقِ السَّماوات والأرض -ولسنا نقول به- وبين دخولِ خَلقِه ضمنَ الأيَّام السِّتة في آخرِها، وهذا ما نَدَّعي رُجْحانَه.

---

(١) انظر «بغية المرتاد» لابن تيمية (ص/٣٠٥).

(٢) **عدي بن زيد بن حمَّاد العَبادي التَّميمي**: شاعر من دهاة الجاهليِّين، كان قرويًا من أهل الحيرة، فصيحًا، يحسن العربية والفارسية، وهو أول من كتب بالعربية في ديوان كسرىٰ، ثمَّ وُجِّه رسولًا إلىٰ ملك الرُّوم طيباريوس الثَّاني في القسطنطينية، مات (٣٦ ق.هـ)، انظر «معجم الشُّعراء العرب» (ص/١٦٨٨).

أمَّا ما تَوَسَّل به ابنُ الجوزيِّ لإخراجِ آدم ﷺ مِن الأيَّام السِّتة، من كونِ أصولِ الأشياء هي الَّتي خُلِقَت في الأيَّام السِّتة، وليس مُطلق الأشياء، وأنَّ آدم ليس أصلًا، وإنَّما فرعٌ مِنها:

فعلىٰ التَّسليم بصِحَّةِ مُقدِّمتِه تلك، فإنَّ آدمَ ﷺ أصلٌ للجِنسِ البَشريِّ، لا فرعًا لجنسٍ آخر!

ولا يُقال إنَّه فَرعٌ مِن الأرضِ، ليُخرَجَ مِن كونِه أصلًا؛ فإنَّ لازمَه -حسب قولِ ابن الجَوزيِّ- أن تَخرُجَ الجبالُ هي أيضًا مِن هذه الأيَّام السِّتة، لكونِها فرعًا عن الأرض! فهي أثَرٌ لتَداخلِ صفائِح قِشرتها! وكذا فلتَخْرُج كثيرٌ مِن أقواتِ الأرضِ من هذه الأيَّام السِّتة، فهي فرعٌ عن الأرضِ أيضًا!

فإذا عُلِم بطلان هذا اللَّازم، بطُل به المَلزوم الَّذي أراد ابن الجوزيِّ تقريرَه.

ولو أنَّ ابن الجوزيِّ قالَ مثلَ ما قالَ ابن أبي زمنين (ت٣٩٩هـ): «خَلَقَ الله **أصولَ الخَلْقِ في** الأيَّام السِّتة، وخلَقَ آدمَ ﷺ يومَ الجمعة **آخرَ الأيَّام السِّتة**»[(١)]: لمَا كان لقولِه دافع مِن جهة النَّظر؛ فإنَّ معنىٰ كلام ابن أبي زَمنين هذا، أنَّ أصلَ «الأنواعِ» لا «الأشياء» هي المَخلوقة في الأيَّام السِّتة، والَّتي هي أصولُ المَواتِ: كالمعادن، والأتربة، والسَّوائل، والأقوات، وأصول الأحياء: كالدَّواب، والطُّيور، والحيتان، والجِنِّ، والإنس، وهذا ما تَقتضيه البَيْنِيَّة في قولِه تعالىٰ: ﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَا ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا فِى سِتَّةِ أَيَّامٍ﴾ [سُورَةُ قٓ: ٣٨].

وأمَّا دَفعُ المُعلِّميِّ دخولَ خلقِ آدم ﷺ في الأيَّام السِّتة، بكونِ خالقيَّةِ الله تعالىٰ لم تَتوقَّف بعد الأيَّام السِّتة، فلا يُحصَر خلقُ آدم فيها:

فقد قرَّرنا آنفًا أن لا أحَدَ يُنكر خالقيَّةَ الله تعالىٰ بعد الأيَّام السِّتة، فإنَّ خَلْقَ الخلَّاقِ سبحانه لا نهايةَ له، لكن الحديث نفسُه يُثبتُ لهذا الخلق نهايةً بخلقِ بآدم! فعلِمنا أنَّ المَعْنِيَّ به خلْقًا مَخصوصًا، وهو ابتداء خَلقِ هذا العالَم المَشهود في ستَّةِ أيَّام، وقد أشرنا إلىٰ هذا في ما مَضىٰ.

(١) «تفسير القرآن العزيز» لابن أبي زمنين (٥/٦٩).

وأمَّا استدعاء المُعلِّمي لبعضِ الآثارِ الدَّالةِ علىٰ وجودِ عُمَّارٍ للأرضِ قبل آدم عاشوا فيها دَهرًا، في مقامِ الاحتجاج علىٰ أنَّ خلقَ آدم مُتأخِّر بمدَّةٍ طويلةٍ عن خلقِ السَّموات والأرضِ: فقد قَدَّمنا أنَّ تأخُّرَ خَلْقِ آدم ﷺ عن خلقِ السَّماء والأرضِ لا يُنازَع فيه.

وأمَّا ما ذَكَره مِن وجودِ آثارٍ تفيد تعميرَ الجِنِّ في الأرضِ قبل آدم بدهر، ليخلُصَ إلىٰ إخراجِ خلقِ آدم مِن جملةِ الأيَّامِ السِّتة: فهذا الَّذي يستَحِقُّ مناقشتَه بإسهابٍ، لأنَّه مِن ركائزِ مَن يجادل عن صحَّةِ هذا الحديث، فنقول في ذلك:

إنَّ القولَ بَسبْقِ أقوامٍ مِن الجِنِّ إلىٰ سُكْنىٰ الأرضِ قبلَ آدمَ بدهورٍ، وإن كان هو قولًا شائعًا في كُتُب التَّفسير، خاصَّةً عند آياتِ الخلقِ أوائلَ البقرة؛ فإنَّه يبقىٰ مِن جملةِ الغُيوبِ الَّتي لم يَثبُت فيها دليل صَحيح صَريح مِن كتابٍ أو سُنَّة، فليس في هذا الباب علىٰ هذا حُجَّة نقليَّة[1].

وقد تَعقَّب الطَّبريُّ مثلَ هذا القولَ بكلامٍ يحسُن أن يكون قاعدةً في قرائن التَّرجيح في التَّفسير، فقال: « .. إنَّما تركنا القولَ بالَّذي رواه الضَّحاك عن

(١) أقوىٰ ما ورد في هذا الباب أثر لابن عبَّاس يقول فيه: «لقد أخرجَ الله آدمَ مِن الجنَّة قبل أن يدخلها أحَد، .. وقد كان فيها قبلَ أن يُخلَق بألفَي عام الجِنُّ بنو الجانِّ، فأفسدوا في الأرض، وسَفكوا الدِّماء، .. فلمَّا أفسدوا في الأرضِ، بَعث عليهم جنودًا مِن الملائكة، فضَربوهم حتَّىٰ ألحقوهم بجزائر البُحور ..».

أخرجه الحاكم في «المستدرك» (رقم: ٣٠٣٥) من طريق: أبي بكر ابن أبي شيبة، عن أبي معاوية الضرير، عن الأعمش، عن بكير بن الأخنس، عن مجاهد، عن ابن عباس، وقال الحاكم: «هذا إسناد صحيح الإسناد، ولم يخرجاه».

واختُلف عن أبي معاوية فيه، فرواه عنه علي الطنافسي عند ابن أبي حاتم في «التفسير» (١/٧٧)، وسعدان بن نصر المخرمي عند قوام السُّنة في «الحُجَّة» (١/٣٨٦)، بنفس الطَّريق الأوَّل لكن عن عبد الله ابن عمرو، والأشبه بالصَّواب عندي أن يكون عن ابن عمرو، لشهرتِه برواية الإسرائيليات.

نعم، روىٰ الطَّبري هذا الأثر في «تفسيره» (١/٤٧٧) عن ابن عبَّاس من طريق أبي رَوق، عن الضَّحاك عنه، لكن الضَّحاك لم يسمع من ابن عبَّاس، فهو منقطع، مع في الضَّحاك من كلام بعض أئمَّة التَّجريح، وانظر «تهذيب الكمال» (١٣/ ٢٩٤).

ابن عبَّاس، ووافَقه عليه الرَّبيع بن أنس، وبالَّذي قاله ابنُ زيد في تأويلِ ذلك[1]؛ لأنَّه لا خَبَر عندنا بالَّذي قالوه مِن وجهٍ يَقطعُ مجيئُه العذرَ، ويُلزِم سامعَه به الحجَّة.

والخبرُ عمَّا مَضىٰ وما قد سَلَف، لا يُدرَك علمُ صِحَّتِه إلَّا بمجيئِه مَجيئًا يمتنِع منه التَّشاغب والتَّواطؤ، ويستحيلُ منه الكذب والخطأ والسَّهو، وليس ذلك بموجودٍ كذلك فيما حكاه الضَّحاك عن ابن عبَّاس»[2].

هذا؛ وقد استنبطَ بعض المُحقِّقين من نفسِ آياتِ الخلقِ الَّتي في أوائل البقرةِ، والَّتي سِيقَت لأجلها تلك الآثار، من قوله تعالىٰ: ﴿هُوَ ٱلَّذِى خَلَقَ لَكُم مَّا فِى ٱلْأَرْضِ جَمِيعًا ثُمَّ ٱسْتَوَىٰٓ إِلَى ٱلسَّمَآءِ فَسَوَّىٰهُنَّ سَبْعَ سَمَٰوَٰتٍۚ وَهُوَ بِكُلِّ شَىْءٍ عَلِيمٌ ﴿٢٩﴾ وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَٰٓئِكَةِ إِنِّى جَاعِلٌ فِى ٱلْأَرْضِ خَلِيفَةًۖ﴾ [البقرة: ٢٩-٣٠]؛ استنبطَ منها ما يدلُّ علىٰ أوليَّةِ آدمَ في سُكنىٰ الأرض بعد خلقِها!

ذلك أنَّ المُتأمِّل في هذه الآياتِ، يخلُص إلىٰ أنَّ القولَ بإعمار قوم للأرضِ قبل آدم يُنافي هذا السِّياق القرآني، «لأنَّ تعقيبَ ذكرِ خلقِ الأرضِ ثمَّ السَّماوات بذكرِ إرادتِه تعالىٰ جعْلَ الخليفةِ، دليلٌ علىٰ أنَّ جعلَ الخليفةِ كان أوَّلَ الأحوال علىٰ الأرض بعد خلقِها، فالخليفة هنا الَّذي يخلفُ صاحبَ الشَّيء في التَّصرُّف في مَملوكاتِه، ولا يلزم أن يكون المَخلوف مُستقِرًّا في المكان مِن قبل؛ فالخليفة آدم، وخَلَفِيَّتُه قيامُه بتنفيذِ مرادِ الله تعالىٰ مِن تعميرِ الأرض . . ، وتلقينِ ذريَّتِه مرادَ الله تعالىٰ»[3].

قلت: وإنَّ تقديمَ الجار والمجرور ﴿لَكُم﴾ المُتعلِّق بالفعلِ ﴿خَلَقَ﴾ علىٰ المفعولِ به في الآية: فيه معنىٰ الاختصاصِ أو السَّببيَّة، أي: أنَّ الله إنَّما خَلَق الأرضَ لأجلِكم ولانتفاعِكم أنتم[4].

---

(١) يعني تأويل قوله تعالىٰ: ﴿إِنِّى جَاعِلٌ فِى ٱلْأَرْضِ خَلِيفَةًۖ﴾ بأنَّ آدم خَلَف الجنّ في تعمير الأرض.

(٢) «جامع البيان» (١/ ٥٠٠).

(٣) «التَّحرير والتَّنوير» (١/ ٣٩٩).

(٤) انظر «البحر المحيط» لأبي حيَّان الأندلسي (١/ ٢١٥).

فإذا كانت الأرض علىٰ هذا مَخلوقةً للإنس علىٰ وجه المِنَّة أصالةً، فكيف يُقال بسبقِ غيرهم إلىٰ الاستمتاع بها؟! ففي هذا مناقضة لتلك المِنَّة والخصوصيَّة، والله أعلم.

نعم؛ لا نُنكِرُ بأنَّ الجِنَّ مخلوقةٌ قبل آدم، فهذا مُحكَم التَّنزيل؛ إنَّما الشَّأنُ في إثباتِ أنَّهم كانوا في الأرض علىٰ وجهٍ استحكموا فيها بما فيها، وعمَّروا فيها أزمنةً مُتطاولة، فهذا الَّذي يَعُوزه الدَّليل.

هذا مع صرفِ نظرنا عن طبيعة مُدَدِ تلك الأيَّام السِّتة! وطولِها الهائل، الَّذي لا يُمنَع معه القولُ بسبقِ بعض المَخلوقات علىٰ البعض الآخر بمُدَّةٍ هي في عرف البَشر دهورٌ مِن الزَّمن.

وما لنا نَذهبُ بعيدًا في الاستدلال؟ وفي ظاهرِ حديث خلق التُّربة نفسِه ما يدلُّ علىٰ أنَّ خلقَ آدم عليه السلام كان بعد خلقِ الأرض يومَ سابعةٍ!

وفي تقرير هذا المعنىٰ من الحديث يقول البِقاعيُّ (ت٨٨٥هـ): «ما يُقال مِن أنَّه كان قبل آدم عليه السلام في الأرض خَلقٌ يَعصون، قَاسَ عليهم الملائكة -عليهم السَّلام- حالَ آدم عليه السلام، كلامٌ لا أصل له، والَّذي يدلُّ عليه حديث مسلم هذا -يعني حديث التُّربة- كما ترىٰ أنَّه أوَّل ساكني الأرض»(١).

أقول: هنا قد ترىٰ بعضَ مَن يُصحِّح الحديثَ يَفِرُّ من لازم هذا الظَّاهرِ المُشكِلِ علىٰ مَذهبِهم في تأخُّرِ آدمَ عليه السلام عن خلقِ الأرض بدُهور، بأنْ يقولَ: إنَّ الجمعةَ المذكورة في الحديث ليست عَقِب يوم الخميس الَّذي قبله في الحديث، بل هي جمعةٌ أخرىٰ مستقلَّةٌ، جاءت بعد تلك الأيَّام بأزمانٍ مَديدة!

هذا التَّأويل المُتَكلَّف تجده في مثل قول ثناء الله المظهريِّ (ت١٢٢٥هـ)(٢): «لا دليلَ في الحديثِ علىٰ أنَّ المُراد بالجمعة الَّتي خُلِق فيها آدم أوَّلَ جمعةٍ بعد

(١) «نظم الدُّرر» (١/ ٢٦٢).

(٢) محمد ثناء الله الهندي البَاني الحنفي العثماني المظهري، من تلاميذ ولي الله الدهلوي، كان يُسمىٰ (بيهقي العصر) نظرًا إلىٰ تبحُّره في الفقه والحديث، وله تفسير عظيم في أحاديث الأحكام، انظر ترجمته في «الإعلام بمن في تاريخ الهند من الأعلام» للطالبي (٧/ ٩٤٢).

خلق الأرض، لعلَّ ذلك الجمعة بعد مُضيِّ الدُّهور! **ولولا هذا التَّأويل لزِم خلقُ السَّموات والأرض في سبعةِ أيَّام**، والثَّابت بالقرآنِ خَلْقُ السَّمواتِ والأرضِ في ستَّة أيَّام»(١).

ثمَّ قد يَستشهدون بقولِ ابنِ عطيَّة في أنَّ «الظَّاهرَ مِن القَصص في طينة آدم: أنَّ الجمعة الَّتي خُلِق فيها آدم قد تَقدَّمتها أيَّامٌ وجُمَع كثيرة»(٢).

فنبدأ هنا بالجواب علىٰ كلامِ المظهريِّ، فنقول:

لا ريب أنَّ القول بما تأوَّل به الحديث بعيدٌ عن ظاهر الحديثِ، وسِياقُه يأباه.

نظير ذلك لو قُلتَ: أتيتُ بلدةَ كذا مُسافرًا، فتجوَّلتُ في أزقَّتها الاثنين، وأتيتُ مَتاحِفَها الثُّلاثاء، وفعلتُ كذا وكذا الأربعاء، وحَزمتُ حقيبتي ورَجعتُ الخميس»، فلن يُدركَ سليمُ البَديهة مِن كلامِك إلَّا تتابعَ هذه الأيَّام! إذ هو المُتبادَر إلىٰ الفهم ابتداءً، والظَّاهر منه، وما كان خلاف الظَّاهر هو محتاجٌ إلىٰ قرينةٍ واضحةٍ لحملِ معنىٰ الكلام علىٰ خلافِه، وليس لِمن يَقول بمثل هذا في الحديث إلَّا الظَّن.

ثمَّ يلزمه علىٰ كلامه فوق هذا أن يكون التَّخليق الأوَّل ابتدأ السَّبت، ولم ينتهِ إلَّا بعد أحقابٍ مِن الزَّمن حينَ ختَمه بآدم! ولا قائل بهذا فيما أعلمُ.

وأمَّا كلام ابن عطيَّة عن آثارِ مُدَّة تخليق الطِّينة:

فليس في هذا الباب إلَّا الأثر المَرويَّ عن سلمان الفارسيِّ ﷺ قال: «إنَّ الله خمَّر طينةَ آدم ﷺ أربعينَ ليلةً، أو أربعين يومًا، ثمَّ ضَرب بيَدَيْه فيه..»(٣).

---

(١) «التَّفسير المظهري» (١/ ٤٩).

وإلىٰ مثل هذا التَّأويل نحىٰ الكشميري في «فيض الباري» (٤/ ٣٤٠-٣٤١)، وأبو إسحاق الحُويني في تخريجه لـ «تفسير ابن كثير» (٢/ ٢٣٢-٢٣٣ ط ابن الجوزي).

(٢) «المحرَّر الوجيز» (٥/ ٥).

(٣) رواه الفريابي في «القدر» (رقم: ١٠)، والآجري في «الشريعة» (٢/ ٨٥٤، رقم: ٤٣١)، وأبو الشيخ في «العظمة» (٥/ ١٥٤٦)، وأبو نعيم في «الحلية» (٨/ ٢٦٣)، وإسناده صحيح.

وقد كُفينا ردَّ هذا بما أجابَ به البَيهقيُّ قال: «مَعلومٌ أنَّ سلمان ﷺ كان قد أخَذَ أمثالَ هذا مِن أهلِ الكتاب حتَّىٰ أسلَمَ بعدُ، ورُوي ذلك مِن وجهٍ آخر ضعيفٍ عن التَّيمي مرفوعًا، وليس بشيءٍ»(١).

وأمَّا جَعْلُ الألبانيِّ الأيَّامَ المذكورة في الحديثِ أيَّامًا أخرىٰ غير الأيَّام السِّتة للتَّخليقِ، بل جعلها بعدها:

فبِدعٌ من القولِ لا سَلَف له فيه! فإنَّ كلَّ مَن تَقدَّمه -سواء مِن مُصَحِّحي الحديث أو مُضعِّفيه- مُتَّفِقون علىٰ تنزيل الأيَّامِ السِّتةِ في القرآنِ علىٰ هذه الأيَّامِ الواردةِ في هذا الحديث، ودونك كُتُب المُفسِّرين وشُرَّاح الحديث لترىٰ ذلك.

علىٰ أنَّ في الحديثِ نفسِه ما يَرُدُّ فهمَه ذاك! فقد ورَد في نصِّه خلقُ الجِبال، وهذه يَقينًا لم تُخلق إلَّا في الأيَّام السِّتةِ لبدءِ الخليقةِ بنصِّ القرآن: ﴿وَجَعَلَ فِيهَا رَوَاسِيَ مِن فَوْقِهَا وَبَارَكَ فِيهَا وَقَدَّرَ فِيهَا أَقْوَاتَهَا فِي أَرْبَعَةِ أَيَّامٍ﴾ [فُصِّلَت: ١٠](٢).

أمَّا ما استدَلَّ به مِن حديثِ الأخضر علىٰ فهمِه ذاك:

فغير سالمٍ له ولا مُسَلَّم، لأنَّ الأخضر بن عجلان خالفَ في سندِه ومتنِه الثِّقاتَ مِن رُواة هذا الحديث عن ابن جريج، وهم: حجَّاج بن محمَّد المَصيصي(٣)، وهشام بن يوسف الصَّنعاني(٤)، ومحمَّد بن ثور(٥)، والصَّواب روايتُهم دونه.

والأخضر صَدوق نازلٌ عن مرتبتهم في الضَّبط، فروايتُه بهذا السِّياقِ الشَّاذِ عن المعروفِ مِن متن الحديث وسندِه مَردودة.

---

(١) «الأسماء والصِّفات» للبيهقي (٢/ ١٥١).

(٢) وقد تدخل الأشجار المذكورة في الحديث في نصِّ الآية أيضًا إذا اعتبرناها من جملة الأقوات، وذلك كل ما يقوت الناس من الغذاء، ويصلحهم من المعاش.

(٣) وعنه رواه مسلم في «صحيحه».

(٤) وعنه رواه ابن معين في «تاريخه - الدوري» (٣/ ٥٢، رقم: ٢١٠).

(٥) وعنه رواه الطبراني في «المعجم الأوسط» (٣/ ٣٠٣، رقم: ٣٢٣٢)، وأبو الشَّيخ في «العظمة» (٤/ ١٣٦٠).

وحاصل القول من مناقشةِ الأجوبةِ علىٰ المعارضة الأولىٰ: يتبيَّن أنَّها لا تنهضُ لدفعِها، **فتكون بذا معارضةً صحيحة.**

وأمَّا عن المعارضة الثَّانية والثَّالثة للحديث؛ من دعوىٰ خُلوِّه مِن ذكرِ خلقِ السَّموات، وجعلِه خلقَ الأرض وما فيها في سِتَّة أيَّام[1]:

فلا أُراها تَسلَمُ مِن دفعِ بعضِ أجوبةِ المُعلِّمي؛ وبيانُ ذلك في الآتي:

أنَّ قول المُعلِّمي عن الحديث: إنَّه «وإنْ لم يَنُصَّ علىٰ خلقِ السَّماء، فقد أشارَ إليه بذكرِه في اليوم الخامس: النُّور . .» مَقالٌ منه صَحيح، فإنَّ النُّورَ مَصدرُه الأجرام السَّماويَّة كما قال، وفيه أنَّ النُّور خُلِق في اليوم الخامس، وهو اليومُ المُوافق لبدءِ خلقِ السَّماء في القرآن أيضًا.

لكن قولُه بعدها مُشيرًا إلىٰ خلقِ السَّموات: «. . وفي السَّادس: الدَّواب، وحياة الدَّواب مُحتاجة إلىٰ الحرارة، والنُّور والحرارة مَصدرهما الأجرام السَّماوية»: فمِمَّا لا يصلح للاحتجاجِ به علىٰ ما ادَّعاه مِن تلك الإشارة، لأنَّ الدَّواب وإن كانت حياتُها لا تَستغني عن النُّور والحرارة، فإنَّ الشَّجر والنَّبات أحوجُ إلىٰ ذلك مِنها، ومع ذلك قد ذُكِرت في اليوم الثَّالث يومَ الاثنين، أي قبلَ خلقِ السَّموات بيوم كاملٍ!

وأمَّا دعوىٰ استغراقِ خلقِ الأرضِ في الحديث ستَّةَ أيَّام:

فتلك معارضة لا تَقوم علىٰ ساقٍ، وقد أجاد المُعلِّمي في ردِّها، حين بيَّن أنَّ خلقَ الأرضِ نفسِها في الحديثِ كان في أربعةِ أيَّام كما في القرآن، وأنَّ خلقَ النُّور والدَّواب خارجٌ عن جملةِ ذلك، وأنَّه لا مانعَ مِن أن يُحدِثَ الله في الأرضِ شيئًا أثناء خلقِ السَّماء.

وأمَّا عن المعارضةِ الخامسة؛ أعني مخالفةَ الحديثِ للآثار الدَّالةِ علىٰ أنَّ ابتداءِ الخلقِ يوم الأحد:

فصحيح قولُ المُعلِّمي أنَّ ما كان منها مَرفوعًا هو أضعفُ مِن هذا الحديث

(١) انظر «فيض القدير» للمُناوي (٣/٤٤٧)، و«الأنوار الكاشفة» للمعلمي (ص/١٨٨).

من جِهة السَّند[1]؛ لكن العِبرة هنا ليست بآحادِ هذه الآثار! ولكن بمجموعِ هذه الآثار واستِفاضَتِها في عمومِ السَّلف[2]، ولأجلها نَقل الطَّبريُّ الإجماعَ عنهم في ذلك، وهو مَن في استقراءِ كلامِهم، وتَتبُّعِ مَقالاتِهم، حتَّىٰ لم يُبالِ بخلافِ ابن إسحاقَ لهم، لِما استقرَّ عنده من اتِّفاقِ سَوادِهم علىٰ أنَّ الأحدَ أوَّل الأيَّام السِّتة.

ولو سَلَّمنا فرضًا باحتمالِ خطأِ الطَّبري في هذا الاستقراء: فلا أقلَّ أن يكون قولَ جُملتِهم الغالبة؛ وها هو ابنُ الجوزيُّ: يعترف بنسبةِ القولِ بابتداء الخلق يوم الأحد إلىٰ أكثرِ أهلِ التَّفسيرِ مِن السَّلف أيضًا[3]، مع كونِه مِمَّن يُصحِّح حديثَ خلق التُّربة!

فكان مُجرَّد هذا الاتِّفاق مِن السَّلف كافيًا للقُرشيِّ الحَنفيِّ (ت٧٧٥هـ) كي يُعلِّل حديثَ مسلم، فقال موجزًا: «.. واتَّفقَ النَّاس علىٰ أنَّ يوم السَّبت لم يقع فيه خلقٌ، وأن ابْتِدَاء الْخلقِ يوم الأحد»[4].

وبهذا نعلمُ أنَّ ما زَعَمَه أبو بكر الأنباريّ (ت٣٢٨هـ) مِن اتِّفاقِ أهلِ العلمِ علىٰ أنَّ ابتداءَ الخلقِ كان يوم السَّبت[5] مجرَّدُ دعوىٰ غَلَّطَه فيها ابنُ تيميَّة[6].

وأمَّا دعوىٰ المُعلِّمي أنَّ غير المرفوع مِن تلك الآثارِ عامَّتُه مِن قولِ عبد الله بن سَلام، وكعب، ووَهب، ومَن يأخذ من الإسرائيليَّات:

فقد قرَّرنا آنفًا أنَّ معنىٰ هذه الآثار قول عامَّة السَّلف مِن المُفسِّرين وغيرهم.

---

(١) «الأنوار الكاشفة» (ص/١٩١).

(٢) قلت: يُنقل الدِّين بطريقين: إمَّا بالإسناد، أو بالشُّيوع والانتشار بين طبقات الأمَّة، ولو لم يأتِ في ذلك إسناد قائم، ومنشأ ذلك: عدم الحاجة إلىٰ النَّقل بالطَّريق الأوَّل لشيوعِه، فاستغنِي عنه، ومَن لم يُدرك هذا المسلك عند العلماء أدَّاه إلىٰ ردِّ بعض مسائل الشَّريعة ولا بدَّ.

(٣) «زاد المسير» لابن الجوزي (٤٦/٤).

(٤) «الجواهر المضيَّة» (٤٢٩/٢).

(٥) «الزَّاهر في معاني كلمات النَّاس» لابن الأنباري (١٣٨/٢).

(٦) «مجموع الفتاوىٰ» (٢٣٧/١٧).

وعبد الله بن سلام رضي الله عنه قد صَحَّ عنه بابتداءِ الخلقِ يوم الأحد، وختامِه يوم الجمعة[1]، وهو وإن كان مِمَّن أخذَ عن أهلِ الكتاب قبلَ إسلامِه، فما كان لمثلِه -وهو صَحابيٌّ كريم- أن يَبقىٰ علىٰ ذاك القولِ لو جاء عن الرَّسول ﷺ ما يُناقِضه! فضلًا عن أنْ يُقَرَّ بروايةِ ذلك للتَّابعين وهو مِن البَواطل!

فنفهم أنَّ ما دعاه إلىٰ البقاءِ علىٰ هذا القول في بدءِ الخلق: ما فهِمه مِن إقرارِ الشَّرع لذلك! وهذه نُكتة لم أرَ مَن انتبَه إليها، والله أعلم.

وكذا نقول في كعب الأحبار وروايتِه الَّتي خالف بها ما نُسِبَ إلىٰ أبي هريرة رضي الله عنه مِن حديثِ خلقِ التُّرب: لو عَلِم كعبٌ مِن صاحِبه أبي هريرة رضي الله عنه روايةَ ما يُناقض ما يعتقده ويرويه مِن بدءِ الخلقِ يوم الأحد[2]، ما بَقِيَ كعبٌ علىٰ اعتقادِه ذاك، ولَمَا انشغلَ بروايتِه تلك بعد روايةِ أبي هريرة عن رسول الله ﷺ.

ومِن لَطيف ما رأيتُه يدلُّ علىٰ أنَّ ما يَرويه أهلُ الكتاب في يومِ ابتداءِ الخلقِ صحيحٌ يُصَدِّقه الشَّرع: أنَّ الله تعالىٰ حين أبطلَ قولَهم في السَّبت، إنَّما أنكرَ دعواهم أنَّه استراح فيه مِن الخلقِ، في حينِ لم يُنكِر قولَهم معه أنَّ الخلقَ انقطعَ فيه! فيُعَدُّ منه إقرارًا لهم[3]، والله أعلم.

يقول قتادة في قوله تعالىٰ: ﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَا ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ وَمَا مَسَّنَا مِن لُّغُوبٍ﴾ [سُورَةُ قٓ: ٣٨]: «قالت اليهود: إنَّ الله خلق السَّموات والأرض في ستَّة أيَّام، ففرَغ مِن الخلقِ يوم الجمعة، واستراحَ يوم السبت، فأكذَبهم الله تعالىٰ، وقال: ﴿وَمَا مَسَّنَا مِن لُّغُوبٍ﴾»[4]، أي: مِن إعياءٍ

---

(١) أخرجه الطبري في «تاريخ الدول والملوك» (١/ ٣٧)، والبيهقي في «الأسماء والصفات» (٢/ ٢٤٩-٢٥٠) مِن طريقين عن عبد الله بن سلام، وهو صحيح.

(٢) ومعروف أنَّهما كانا يَتذاكران هذه السَّوالِف من الأخبار، ومسألتنا هذه مِن أُمَّهاتها!

(٣) تمامًا كما أنكر الله علىٰ الجاهليِّين نسبةَ ما هم عليه من الفواحش إلىٰ أمر الله، ولم ينكر عليهم نسبتها إلىٰ إرثِ آبائهم، وذلك في قوله تعالىٰ: ﴿وَإِذَا فَعَلُوا فَٰحِشَةً قَالُوا وَجَدْنَا عَلَيْهَآ ءَابَآءَنَا وَٱللَّهُ أَمَرَنَا بِهَا قُلْ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَأْمُرُ بِٱلْفَحْشَآءِ أَتَقُولُونَ عَلَى ٱللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾ [الأَعْرَاف: ٢٨]، فأقرَّهم علىٰ الأولىٰ بالسُّكوتِ عليها، وأنكرَ عليهم الثَّانية وشنَّع عليهم بسببها.

(٤) أخرجه عبد الرزاق في «تفسيره» (٣/ ٢٣٣)، والطَّبري في «تفسيره» (٢١/ ٤٦٦).

ونَصَب؛ ومثله قال الضَّحاك[1]، وأبو مجلز[2].

ومِن عجيب قدَرِ الله تعالىٰ فينا وفي أهلِ الكِتابين: أنَّ اليهودَ استصحَبوا نعتَ المغضوبِ عليهم في تعظيمِهم للسَّبتِ، إذْ جعلوه مُستَراحَ الرَّبِ من الخلقِ - تعالىٰ عن ذلك سبحانه-؛ واستصحَبَ النَّصارىٰ نعتَ الضَّلالِ في تعظيم الأحدِ، إذْ كان عندهم بدايةَ الخلق، وهل يُحتفَل بشيءٍ لِتوِّه بَدَأ ولم يَسْتَتِمَّ بعد؟!

وهَدىٰ الله المسلمين لاتِّخاذِ الجمعة عِيدًا، إذ كان آخرَ يومِ خَلَق الله فيه العالَم، وكان فيه خلقُ أصلِهم آدم ﷺ[3]!

وأمَّا تتِمَّة هذه المعارضة؛ في دعوىٰ دلالةِ أسماءِ الأيَّامِ علىٰ أوَّليَّةِ الأحد في أيَّام الخلق:

فكلام المُعلِّمي فيما تَعقَّبها به سَليم.

غير أنَّ دعوىٰ السُّهيليِّ بأنَّ تلك الأسامي طارئةٌ علىٰ أيَّامِ الأسبوعِ، وتعدادُه لأسمائها القديمة عند العَرب: وإن كان قولًا صَحيحًا مِن حيث التَّاريخ، لكن يُشكِل عليه أنَّ العَرَب كانوا أيضًا يُسَمُّون الأحدَ (أوَّل)[4] كما ذَكره السُّهيليُّ نفسُه عنهم! ويَجعلونه أوَّلَ أيَّام الأسبوع! فإمَّا أنَّهم تَبعوا فيه أهلَ الكتاب بخصوصِه لأسبابٍ غير مَعروفة[5]، أو تكون التَّسمية انْبَنت علىٰ ما بَقي فيهم مِن أثارةِ أخبارِ الأنبياء.

ثمَّ قول السُّهيلي في أسماء الأيَّام: «لو كان الله تعالىٰ ذَكَرها في القرآن بهذه الأسماء المُشتقَّة مِن العدد، لقُلنا: هي تسميةٌ صادقةٌ علىٰ المُسَمَّىٰ بها، ولكنَّه لم يذكر منها إلَّا الجمعة والسَّبت، وليسا مِن المشتقَّة مِن العدد»:

---

(١) ذكره السيوطي في «الدر المنثور» (٦٠٩/٧) منسوبًا لتفسير ابن المنذر.

(٢) أخرجه الخطيب في «تاريخ بغداد» (٥١١/٨).

وأبو مجلز: هو لاحق بن حميد بن سعيد البصري، ويقال: شعبة السَّدوسىٰ، إمام ثقة من أواسط التابعين، توفي (١٠٦هـ أو نحوها)، انظر «تهذيب الكمال» (٢٥٥/٣٤).

(٣) انظر «مجموع الفتاوىٰ» لابن تيمية (٢٣٧/١٧)، و«تفسير القرآن العظيم» لابن كثير (١١٩/٨).

(٤) انظر «النُكت والعيون» للماوردي (٩/٦).

(٥) انظر «التَّحرير والتنوير» (٢٢١/٢٨).

يُشكِلُ عليه أنَّ السَّبتَ وإن لم يُشتَقَّ مِن العَدد، فهو مُشتَقٌّ مِن معنىٰ القَطع والسُّكون[1]! يُقال: سَبَتَ الشَّيءَ، إذا قطَعَه[2]، ويُقال: أسْبَتَت الحَيَّةُ: إذا أطْرَقَت لا تَتحرَّك[3]، وعليه سُمِيَّ يومُ السَّبت سَبْتًا: لأنَّ الله قَطَع خَلْقَ العَالَم وفَرَغ منه فيه[4].

فلو أنزلنا علىٰ أصلِ تَسمية السَّبت دعوىٰ السُّهيليِّ أنَّ أسماء الأيَّام المُشتقَّة مِن العدد لو ذُكرت في القرآن لكانت «التَّسميةَ صادقةً علىٰ المُسَمَّىٰ بها»، فإنَّ يوم السَّبت قد ذُكِر في القرآن، فتسميتُه علىٰ هذا صادقة علىٰ المُسمَّىٰ به! إذ يتضمَّن قطع الرَّب للتَّخليقِ فيه، ومن لازم ذلك بدء التَّخليق في الأحد.

ومُحصَّل القول مِن مجموعِ هذه المناقشاتِ أن نقول ختامًا:

إنَّ حديثَ «خلق التُّربة يوم السَّبت» قد وُجِّهَت له في القديمِ والحديثِ أربعُ مُعارضاتٍ تطعن في متنِه ذكرتها تباعًا: صَحَّت منها المعارضة الأولىٰ، فلم تُزحزَح بجوابٍ مَكين، واندفعت عنه المعارضة الثَّالثة، لوَهائِها البيِّن للنَّاظر فيها، أمَّا المعارضتان الثَّانية والأخيرة: ففيهما ما يَسلم، وفيها ما فيه نَظر.

وإن كانت المعارضة الأولىٰ كافيةً في إسقاطِ الحديث وردِّه بالنَّكارة، والله تعالىٰ أعلم.

---

(١) انظر «تهذيب اللُّغة» للأزهري (١٢/ ٢٦٨)، و«الزَّاهر» للأنباري (٢/ ١٣٧).

(٢) «تاج العروس» للزبيدي (٤/ ٥٣٤).

(٣) «المعجم الاشتقاقي المؤصَّل» لـ د. محمد حسن جبل (٢/ ٩٤٦).

(٤) انظر «جامع البيان» للطبري (٢/ ٦٦)، و«مقاييس اللغة» لابن فارس (٣/ ١٢٥)، و«النكت والعيون» للماوَردي (١/ ١٣٥).

قلت: ولا يختلف هذا المعنىٰ المقصود إن قيل بالقول الآخر في أصلِ التَّسميَة: أنَّ اليَهود يَسْبِتُون فيه، أي يَقطعون فيه الأعمالَ. كما تراه في «النُّكت والعيون» (١/ ١٣٥). لأنَّهم لم يفعلوا ذلك أصلًا إلَّا بعد اعتقادِ تعظيمِه أنْ قَطَع الله فيه الخلقَ! وجَعَلَه مُستراحًا له، وأمَرَهم باتِّخاذِه كذلك، فمَرَدُّ هذا إلىٰ المعنىٰ الأوَّل للتَّسمية.

لكن يبقىٰ إشكال مهمٌّ يَعتري تعليلَ هذا الحديث؛ وهو:

هل يكون حديث خلق التُّربة بهذا مِن قَبيل الإسرائيليَّات، مع أنَّه في «صحيح مسلم»؟

والجواب: كلَّا!

بل مُجرَّد غَلَطٍ مِن أحدِ رُواتِه، بدليل أنَّ الإسرائيليِّين أنفسُهم مُتَّفِقون علىٰ أنَّ الخلقَ ابتدأ الأحد، وانتهىٰ الجمعة، «وعليه بَنَوا قولَهم في السَّبت»[1]، وليس في شيءٍ من صُحُفِهم أنَّ ابتداءَ الخلق كان يوم السَّبت، كما في متنِ هذا الحديث.

وكعبُ الأحبار الَّذي يَنسِبُ إليه البعضُ هذه الرِّواية -بتخريجِ أنَّ الرَّاوي أخطَأ بروايتِها عن أبي هريرة ﷺ مَرفوعةً، وكان الفرض أن تكون عن كعب- المعروفُ مِن قولِه هو: أنَّ مُبتدَأ الخلق كان الأحَد لا السَّبت[2]! فيكون بهذا بريئًا مِن نسبةِ الحديث إلىٰ مَقولِه، ونسبةُ بعض العلماء المتأخِّرين ذلك إليه غَلَطٌ، كابن تيميَّة[3]، القيِّم[4]، وابن كثير[5]، والمُناويُّ[6]، وتَبعهم بعض مُخرِّجي السُّنَن مِن المعاصرين[7].

---

(١) «الأنوار الكاشفة» للمعلمي (ص/ ١٨٩).

(٢) انظر «زاد المسير» لابن الجوزي (٢/ ١٢٧).

وما رُوي عنه في ذلك أخرجه وكيع في «نسختِه عن الأعمش» (رقم: ٣٩)، ومن طريقه الطَّبري في «تفسيره» (٧/ ٥) وابن أبي شيبة في «المصنف» (٧/ ٢٦٩): عن الأعمش، عن أبي صالح، عن كعب قال: «بدأ الله بخلق السَّموات والأرض يوم الأحد والاثنين والثلاثاء والأربعاء والخميس والجمعة، ثمَّ جعل مع كل يوم سنة»، وهذا سَند منقطع بين الأعمش وأبي صالح، إذ لم يسمع منه شيئًا، وانظر «تهذيب التَّهذيب» (٤/ ٢٢٤).

(٣) «مجموع الفتاوىٰ» (١٨/ ١٨).

(٤) «المنار المنيف» (ص/ ٨٤-٨٥).

(٥) «تفسير القرآن العظيم» (١/ ٢١٥).

(٦) «فيض القدير» (٣/ ٤٤٧).

(٧) كشعيب الأرنؤوط في تخريج «مسند أحمد» (١٤/ ٨٢)، ومُحقِّقا «الطُّيوريات» لأبي طاهر السِّلفي (٢/ ٣٤٧).

وكان مِن اشهر عُمَدِ هؤلاء في نسبةِ هذا الخبر إلىٰ كعب: قولُ البخاريِّ في ترجمتِه لأيُّوب بن خالد الأنصاريِّ: «ورَوَىٰ إسماعيل بن أميَّة، عن أيُّوب بن خالد الأنصاري، عن عبد الله بن رافع، عن أبي هريرة، عن النَّبي ﷺ قال: خَلق الله التُّربة يوم السَّبت.

وقال بعضهم: عن أبي هريرة عن كعب، وهو أصحُّ»[١].

ففَهِم البعضُ مِن هذا الكلامِ: وُرودَ حديثِ خلقِ التُّربة يوم السَّبت بإسنادٍ آخرَ وَقَف عليه البخاريُّ، يَنْميه أبو هريرة إلىٰ كعبِ الأحبارِ ولا يرفعُه، فرَّجحوه علىٰ إسنادِ مسلمِ المرفوع! مع جهلِهم بحقيقتِه، تقليدًا للبخاريِّ.

لكن يُشكِل علىٰ مَسلكِهم هذا في التَّعليلِ: كونُه ترجيحًا للمَجهولِ مِن الإسناد علىٰ مَعلومٍ منه! فإنَّ ما ذَكَره البخاريُّ مِن روايةِ الحديث عن أبي هريرة عن كعب، لا نعلَم إسنادَه لنتَحقَّقَ مِن صحَّتِه، والأصل اعتمادُ ما ظَهر مِن الأسانيد حتَّىٰ يُكشف ما خَفِي منها[٢].

وما يزيد فهمَهم لكلامَ البخاريِّ إشكالًا: ما سَبَق تقريرُه مِن أنَّ المَحفوظ عن كعبٍ خلافُ ما في حديث خلق التُّربة، أي أنَّه يقول بأنَّ ابتداءَ الخلق كان يوم الأحد، وهو قول أهل الكتاب قاطبةً!

فمِن أين سيأتي البخاريُّ بروايةٍ عن كعبٍ تناقض هذه الحقيقة؟!

لقد حاوَل المُعلِّمي التماسَ عُذرٍ للبخاريِّ في هذا المَسلك الغريب من التَّرجيح، حين قال: «مُؤدَّىٰ صنيعِه أن يحدُسَ أنَّ أيُّوب أخطأ، وهذا الحَدس مَبني علىٰ ثلاثةِ أمور:

الأوَّل: استنكارُ الخَبر لِما مَرَّ.

الثَّاني: أنَّ أيُّوب ليس بالقَويِّ، وهو مُقِلٌّ، لم يُخرِج له مسلم إلَّا هذا الحديث؛ . .وتَكلَّم فيه الأزديُّ، ولم يُنقَل توثيقُه عن أحدٍ مِن الأئمَّة، إلَّا أنَّ ابن حبَّان ذكره في «ثقاته»، وشرط ابن حبَّان في التَّوثيق فيه تسامح معروف.

---

(١) «التَّاريخ الكبير» للبخاري (١/ ٤١٣).

(٢) ولذا قال الألبانيُّ مُتعقِّبًا كلامَ البخاريِّ في «السِّلسلة الصَّحيحة» (٤/ ٤٤٩): «وهذا كسابقه. يعني أنَّه مَردود-، فمَن هذا البَعض؟! وما مَحلُّه في الضَّبط والحِفظ حتَّىٰ يُرجَّح علىٰ روايةِ عبد الله بن رافع؟!».

الثَّالث: الرِّواية الَّتي أشار إليها بقوله: «وقال بعضهم»، وليته ذَكَر سندَها ومتنَها، فقد تكون ضعيفةً في نفسِها، وإنَّما قوِيَت عنده للأمرين الآخَرين، ويَدلُّ علىٰ ضعفِها أنَّ المحفوظ عن كعب، وعبد الله بن سلام، ووهب بن منبِّه، ومَن يأخذ عنهم: أنَّ ابتداءَ الخلق كان يوم الأحد، وهو قول أهل الكتاب المذكور في كتبِهم، . . فهذا يدفع أن يكون ما في الحديث مِن قولِ كعب»[1].

غير أنَّ هذا الكلام لا يُزيلُ الإشكالَ الثَّاني، وهو: أنَّ المَشهور عن كعبٍ خلاف حديث خلق التُّربة، فكيف ينسبُه البخاريُّ إليه؟

والَّذي تَبدَّىٰ لي مِن كلامِ البخاريِّ وجهٌ آخرَ مِن التَّأويل، أزعمُ أنَّه أقرب ما تُحمل عليه مَقالَته السَّالفة، أقول فيها مُستَهديًا بالله:

إنَّ البخاريَّ لا يعني أنَّ الخبر الَّذي قال فيه: «وقال بعضهم عن أبي هريرة عن كعب»: هو بنفسِ مَتنِ حديثِ خلقِ التُّربة! فليس يُعرَف لهذا الحديث في كلِّ صحائفِ الدُّنيا غير الإسناد الَّذي ساقَه مسلم له عن أيُّوب بن خالد! وليس لمِثل البخاريِّ في سِعة علمِه واطِّلاعِه أن يجهل أنَّ كعبًا لا يقول بما في متنِه من ابتداء الخلق يومَ السَّبت.

إنَّما أراد البخاريُّ بقولِه ذاك: **ما يدخلُ في جملةِ أخبار هذا الباب الَّذي يندرج فيه حديث مسلمٍ ولو اختلف في متنه، مادام مَوضوعها واحدًا** -والله أعلم-؛ ما يعنيه المُحدِّثون بقولهم: «وفي الباب عن فلانٍ وفلانٍ مِن الصَّحابة . .»، أي أنَّ مَوضوع حديث ما قد وَرَد فيه أحاديث أخرىٰ عن فلانٍ وفلانٍ، وهذه الأحاديث قد تختلف لفظًا ومعنًى، وأمثلة ذلك واضحة في «جامع التِّرمذيِّ»[2].

فعلىٰ هذا، يكون متنُ الخَبر الَّذي عَناه البخاريُّ، والَّذي قد عَزاه هو إلىٰ أبي هريرة عن كعب الأحبار، لا يُطابق متنَ حديثِ مسلمٍ في خلقِ التُّربة يوم

(١) «الأنوار الكاشفة» (ص/١٨٩).

(٢) انظر مثالًا له في «نزهة الألباب في قول الترمذي وفي الباب» لحسن الوائلي (٣/ ١٦٣٣-١٦٣٧).

الخلق الأوَّل، وانتهاءِهِ بخلقِ آدم.

هنا يُقال: وهل يوجد خَبَرٌ آخر يرويه أبو هريرة عن كعب في بدءِ الخلقِ ونهايتِه غير ما في مسلم؟

أقول: نعم، أحدُس أن يكون مُراد البخاريِّ: ما رواه أبو هريرة عن كعب بعد أن قال له: سمِعتُ رسولَ الله ﷺ يقول: «خَيرُ يوم طَلَعت فيه الشَّمس وغابت يوم الجمعة»، فقال كعبٌ: «نعم، إنَّ الله خَلَق الخَلْقَ يومَ الأحد، حتَّىٰ انتهىٰ إلىٰ الجمعة، فخَلَق آدمَ آخرَ ساعاتِ النَّهار يوم الجمعة»[1].

فكأنَّ البخاريَّ يقول: إنَّ الأصحَّ عن أبي هريرة في هذا الباب ما رواه بعضهم عنه عن كعب الأحبار مِن قولِه، وقولُ كعبٍ أنَّ ابتداءَ الخلق يوم الأحد.

فكأنَّه أراد أن يشير بهذا إلىٰ أنَّ حديث أيُّوب مَعلول من جِهتين:

الأولىٰ: أنَّ رفعَه عن أبي هريرة لا يصحُّ.

الثَّانية: أنَّ الأصحَّ في متنِ الخبر ما جاء عن أبي هريرة عن كعب في أنَّ ابتداءَ الخلقِ يومَ الأحد.

فإن قيل: إنَّ ما حَدَسته مِن خبرِ كعبٍ هذا إسنادُه ضعيف! فكيف يجعله البخاريُّ أصحَّ من حديث التُّربة؟

قلت: الحديث أخرجه ابن سلام قال: حدَّثنا عثمان، عن سعيد المقبري، أنَّ إنَّما الخلاف في يحيىٰ بن سلام، وشيخِه عثمان، وهو الأخنسي.

فأمَّا يحيىٰ بن سلام: وإن كان قد تَكلَّم بعض العلماء في حفظِه، فقد مَشَّىٰ حالَه آخرون، وأعدل الأقوال فيه ما قاله أبو زرعة: «لا بأس به، ربَّما وَهِم»[2].

وأمَّا عثمان بن محمَّد الأخنسي: فالبخاريُّ وَثَّقه، وهذا المهمُّ لدينا[3].

---

(١) «تفسير يحيىٰ بن سلام» (١/ ٢٩٢).

(٢) «الضعفاء» له (٢/ ٣٣٩)، وقال أبو حاتم في «الجرح والتعديل» (٩/ ١٥٥): «صدوق»، ووَثَّقه ابن حبَّان (٩/ ٢٦١) وقال: «ربَّما أخطأ».

(٣) وكذا وثَّقه يحيىٰ بن معين، انظر «التهذيب» لابن حجر (٧/ ١٥٢).

فيكون هذا الإسناد مُحتَمِلًا للتَّحسينِ عند البخاريِّ، مع ما يَشهَدُ لمتنِه من أحاديث أخرىٰ، وقد مَرَّ ما رواه أبو صالح عن كعب في ما يوافق ذلك.

وعلىٰ فرضِ ضَعفِه، فإنَّ البخاريَّ قال: «.. هو أصَحُّ»، ولا يلزم من هذه العبارة أن يكون صَحيحًا في نفسِه، ولكن مِن بابِ: (أصحُّ ما في الباب)؛ ومع ما في متنِ حديث التُّربة مِن نكارةٍ اقتضت عنده تخليطَ راويه في سندِه ومتنِه[1]، استوجبَ تغليبَ غيره عليه.

---

(١) ومُؤدَّىٰ صَنيعِ البخاريِّ في تغليطِه لحديث التُّربة في ترجمته أيُّوب بن خالد: أن يحدُسَ أنَّه هو مَن أخطأ فيه، وشأن الغلط في المتنِ أن يُناط بأوهىٰ حلقة في الإسناد، ولعلَّ إدراجَ البخاريِّ لهذا المثالِ وحده لِما استُنكر علىٰ أيُّوب في ترجمتِه الموجزة له فيه إشارة إلىٰ شيءٍ في ضبطِه، «فإنَّ من شأن البخاريِّ أن لا يخرج الخبرَ في التَّاريخ إلَّا ليدلَّ علىٰ وهن راويه» كما قرَّر المعلميُّ في مقدمة تحقيقه لـ «الفوائد المجموعة» (ص/ ١٨٠).

فأيُّوب ليس بالقَويِّ باعتراف المُعلِّمي، وهو مُقِلٌّ، لم يُخرِج له مسلم إلَّا هذا الحديث؛ وليس حَدُّه أن يحتج به في الصَّحيح، ولم يُنقَل له توثيقٌ مُعتبر، بل قال الأزديُّ: «أيُّوب بن خالد ليس حديثه بذاك، تكلَّم فيه أهل العلم بالحديث، وكان يحيىٰ بن سعيد ونظراؤُه لا يكتبون حديثَه» اهـ «التَّهذيب» (١/ ٤٠١).

فلأجل هذا كلِّه قال عنه ابن حجر في «التَّقريب»: «ليِّن الحديث».

وردُّ الألبانيِّ في «سلسلته الصَّحيحة» (٤/ ٤٥٠) لكلامِ الأزديِّ في أيوب، بدعوىٰ ضعفِه هو في نفسه عند المُحدِّثين، لا يُسلَّم له علىٰ إطلاقِه، فإنَّ ضعفَ الأزديِّ يُحمَل علىٰ أحوالٍ خاصَّة لا مطلقًا، وهو مِن أئمَّة الاجتهاد في الجرح والتَّعديل، وأقواله في الرِّجال مقبولة في الجملة، فإنَّه لم يُتعقَّب فيما انفرد به إلَّا بأقلَّ من نصف العُشر مِن مجموع أقوالِه فقط، وانظر بحثًا مُحكَّمًا في التَّدليل لهذا التَّقرير بعنوان: «أبو الفتح الأزدي بين الجرح والتَّعديل» لعبد الله مرحول السَّوالمة، منشور في مجلة جامعة الملك سعود بالرياض (٤/ ٢/ ٤٢٩-٤٧٦)، بتاريخ ١٤١٢هـ ١٩٩٢م.

وإلىٰ نحو من نتائجه فيه وصل الطَّالب عمرو حلمي في رسالته للماجستير المُقدَّمَة في جامعة الأزهر، بعنوان: «أقوال الإمام أبي الفتح الأزدي في الجرح والتَّعديل»، والمنشور مُلخَّصها في عدد شوَّال ١٤٣٨هـ من مجلة «الأزهر» (ص/ ٢٠٧١-٢٠٧٧).

وقد قدَّمنا أنَّ أيُّوب لم يُوثَّق توثيقًا يُعتَدُّ به، فأوْلىٰ هنا إعمال كلام الأزديِّ فيه بَدَلًا من إهمالِه، خاصَّة أنَّه يَنقل حكمَه عن غيره لا عن نفسِه فقط، ولو فَرَضنا سقوطَ قولِ الأزديِّ، فإنَّ ما مرَّ من حالِه يُنبِئ عن عدم حُجِّيتِه إذا انفرَد، خصوصًا إذا جاءنا بمتنٍ مُثخَنٍ بالإشكالات، كحديث خلق التُّربة هذا، فلا يُقبل منه بحال، والله تعالىٰ أعلم.

هذا الَّذي أراه في توجيه كلام البخاريِّ، فإنِّي علىٰ اعتقاد بأنَّ مثله لا يُصحِّح نسبةَ الكلامِ إلىٰ مَن يُعلَم نَأيُه عنه يقينًا.

ولعلَّ هذا المَلْحظ نفسَه هو ما به اطمأنَّت نفس مسلم لتصحيح الحديث! ذلك أنَّه عَلِم أنَّ خَبرَ خلقِ التُّربة لا يقول بمثلِه كعب، فكأنَّ الشُّبهة انتفت عنده في الحديث أن يغلطَ فيه الرَّاوي فيجعله عن أبي هريرة بينما هو عن كعب! حيث أنَّ كعبًا لا يقول بمثلِ متنِه أصلًا! فتمحَّضَ عنده أنَّه عن أبي هريرة مرفوعًا؛ مع تاويلِ مسلمٍ للمتنِ علىٰ وجهٍ يَراه غير مُناقضٍ للأصولِ، كما قد أشرنا إليه.

ومع كلِّ ما قُلته: يبقىٰ كلام البخاريِّ مَزَّلة أفهامٍ، مُحتملَةً عندي، والمَقام لا يتَّسع لبَسطها بأكثر من هذا؛ ويكفينا القطعُ بأنَّ الحديث أشَدُّ ما يُقال فيه: أنَّه غَلط مِن الرَّاوي، وليس هو مِن الإسرائيليَّات في شيء، والله تعالىٰ أعلم.

المَبحث السابع

نقد المُعارضات الفكريَّة المُعاصرة لحديث الجسَّاسة

المَطلب الأوَّل
سَوْق حديثِ الجسَّاسة

عن عَامِرُ بن شَرَاحِيلَ الشَّعْبِيِّ، أَنَّهُ سَأَلَ فَاطِمَةَ بِنْتَ قَيْسٍ -أُخْتَ الضَّحَّاكِ بن قَيْسٍ- وكانت من الْمُهَاجِرَاتِ الأُوَلِ، فقال: حَدِّثِينِي حَدِيثًا سَمِعْتِهِ من رسول الله ﷺ لا تُسْنِدِيهِ إلىٰ أَحَدٍ غَيْرِهِ.

فقالت: «لَئِنْ شِئْتَ لأَفْعَلَنَّ، فقال لها: أَجَلْ؛ حَدِّثِينِي . . ».

فذَكرتْ له قصَّةَ تأَيُّمِها من زوجِها، واعتدادها عند ابن أمِّ مكتوم، ثمَّ قالت:

«فلمَّا انْقَضَتْ عِدَّتِي، سمعتُ نِدَاءَ المُنَادِي مُنَادِي رسول اللَّه ﷺ يُنَادِي: الصَّلاةَ جَامِعَةً، فَخَرَجْتُ إلىٰ المَسْجِدِ، فَصَلَّيْتُ مع رسول الله ﷺ، فَكُنْتُ في صَفِّ النِّسَاءِ الَّتي تَلِي ظُهُورَ الْقَوْمِ، فلمَّا قَضَىٰ رسول الله ﷺ صَلاتَهُ، جَلَسَ علىٰ الْمِنْبَرِ وهو يَضْحَكُ، فقال: «**لِيَلْزَمْ كُلُّ إِنْسَانٍ مُصَلَّاهُ**»، ثُمَّ قال: «**أَتَدْرُونَ لِمَ جَمَعْتُكُمْ؟**» قالوا: الله وَرَسُولُهُ أَعْلَمُ، قال: «**إِنِّي والله ما جَمَعْتُكُمْ لِرَغْبَةٍ ولا لِرَهْبَةٍ، وَلَكِنْ جَمَعْتُكُمْ لأَنَّ تَمِيمًا الدَّارِيَّ كان رَجُلًا نَصْرَانِيًّا، فَجَاءَ فَبَايَعَ، وَأَسْلَمَ، وَحَدَّثَنِي حَدِيثًا وَافَقَ الَّذي كنت أُحَدِّثُكُمْ عن مَسِيحِ الدَّجَّالِ: حدَّثني أَنَّهُ رَكِبَ في سَفِينَةٍ بَحْرِيَّةٍ مع ثَلاثِينَ رَجُلًا من لخمٍ وَجُذَامَ، فَلَعِبَ بِهِمْ المَوْجُ شَهْرًا**

في الْبَحْرِ، ثُمَّ أرفؤوا[1] إِلىٰ جَزِيرَةٍ في الْبَحْرِ حتَّىٰ مَغْرِبِ الشَّمْسِ، فَجَلَسُوا في أَقْرُب[2] السَّفِينَةِ، فَدَخَلُوا الْجَزِيرَةَ، فَلَقِيَتْهُمْ دَابَّةٌ أَهْلَبُ[3] كَثِيرُ الشَّعَرِ، لا يَدْرُونَ ما قُبُلُه من دُبُرِهِ من كَثْرَةِ الشَّعَرِ، فَقَالُوا: وَيْلَكِ! ما أَنْتِ؟

فقالت: أنا الجسَّاسَةُ.

قالوا: وما الجسَّاسَةُ؟

قالت: أَيُّهَا الْقَوْمُ! انْطَلِقُوا إِلىٰ هذا الرَّجُلِ في الدَّيرِ؛ فإنَّه إِلىٰ خَبَرِكُمْ بِالْأَشْوَاقِ.

قال: لَمَّا سَمَّتْ لنا رَجُلًا؛ فَرِقْنَا منها أَنْ تَكُونَ شَيْطَانَةً؛ قال: فَانْطَلَقْنَا سِرَاعًا حتَّىٰ دَخَلْنَا الدَّيْرَ؛ فإذا فيه أَعْظَمُ إِنْسَانٍ رَأَيْنَاهُ قَطُّ خَلْقًا، وَأَشَدُّهُ وِثَاقًا، مَجْمُوعَةٌ يَدَاهُ إِلىٰ عُنُقِهِ ما بين رُكْبَتَيْهِ إِلىٰ كَعْبَيْهِ بِالْحَدِيدِ.

قُلْنَا: وَيْلَكَ! ما أنت؟!

قال: قد قَدَرْتُمْ علىٰ خَبَرِي، فَأَخْبِرُونِي: ما أَنْتُمْ؟

قالوا: نَحْنُ أُنَاسٌ من الْعَرَبِ رَكِبْنَا في سَفِينَةٍ بَحْرِيَّةٍ، فَصَادَفْنَا الْبَحْرَ حين اغْتَلَمَ، فَلَعِبَ بِنَا المَوْجُ شَهْرًا، ثُمَّ أَرْفَأْنَا إِلىٰ جَزِيرَتِكَ هذه، فَجَلَسْنَا في أَقْرُبِهَا، فَدَخَلْنَا الْجَزِيرَةَ، فَلَقِيَتْنَا دَابَّةٌ أَهْلَبُ كَثِيرُ الشَّعَرِ لا يُدرَىٰ ما قُبُلُهُ من دُبُرِهِ من كَثْرَةِ الشَّعَرِ، فَقُلْنَا: وَيْلَكِ! ما أَنْتِ؟ فقالت: أنا الْجَسَّاسَةُ، قُلْنَا: وما الْجَسَّاسَةُ؟ قالت: اعْمِدُوا إِلىٰ هذا الرَّجُلِ في الدَّيْرِ[4]؛ فإنَّه إِلىٰ خَبَرِكُمْ بِالْأَشْوَاقِ، فَأَقْبَلْنَا إِلَيْكَ سِرَاعًا، وَفَزِعْنَا منها، ولم نَأْمَنْ أَنْ تَكُونَ شَيْطَانَةً.

---

(١) **أرفؤوا**: يقال أَرْفَأْت السفينةَ: إذا قرَّبتها من الشطِّ، والموضع الذي تشد فيه المرفأ، انظر «النهاية في غريب الحديث» (٢/ ٢٤١).

(٢) **أَقْرُب** -بضم الراء-: سفن صغار تكون مع السفن الكبار كالجنائب لها، يتصرَّف فيها الركاب لقضاء حوائجهم، واحدها: قارَب، وجمعه: قوارب؛ وأمَّا أقرب فهو صحيح؛ ولكنه خلاف القياس، وقيل: أقرُب السفينة: أدانيها، وما قارَب الأرضَ منها. انظر «شرح النووي علىٰ صحيح مسلم» (١٨/ ٨١).

(٣) **أهلب**: أي كثيرة الشعر، ذَكر الصِّفَة لأنَّ الدَّابَّة تَقَعُ علىٰ الذَّكَر والأنثىٰ، انظر «النهاية في غريب الحديث» (٥/ ٦٢٥).

(٤) **الدَّير**: خانُ النَّصارىٰ، جمعه: أَدْيارٌ، انظر «القاموس المحيط» (ص/ ٥٠٦).

فقال: أَخبِرُونِي عن نَخْلِ بَيْسَانَ[1]؛ قُلْنَا: عن أيِّ شَأْنِهَا تَسْتَخْبِرُ؟ قال: أَسْأَلُكُمْ عن نَخْلِهَا: هل يُثْمِرُ؟ قُلْنَا له: نعم، قال: أَمَا إنه يُوشِكُ أَنْ لاَ تُثْمِرَ.

قال: أَخْبِرُونِي عن بُحَيْرَةِ الطَّبَرِيَّةِ؛ قُلْنَا: عن أيِّ شَأْنِهَا تَسْتَخْبِرُ؟ قال: هل فيها مَاءٌ؟ قالوا: هِيَ كَثِيرَةُ الْمَاءِ؛ قال: أَمَا إِنَّ مَاءَهَا يُوشِكُ أَنْ يَذْهَبَ.

قال: أَخْبِرُونِي عن عَيْنِ زُغَرَ[2]؛ قالوا: عن أيِّ شَأْنِهَا تَسْتَخْبِرُ؟ قال: هل في الْعَيْنِ مَاءٌ؟ وَهَلْ يَزْرَعُ أَهْلُهَا بِمَاءِ الْعَيْنِ؟ قُلْنَا له نعم، هِيَ كَثِيرَةُ الْمَاءِ، وَأَهْلُهَا يَزْرَعُونَ من مَائِهَا.

قال: أَخبِرُونِي عن نَبِيِّ الْأُمِّيِّينَ؛ ما فَعَلَ؟ قالوا: قد خَرَجَ من مَكَّةَ، وَنَزَلَ يَثْرِبَ، قال: أَقَاتَلَهُ الْعَرَبُ؟ قُلْنَا: نعم، قال: كَيْفَ صَنَعَ بِهِمْ؟ فَأَخْبَرْنَاهُ: أَنَّهُ قد ظَهَرَ علىٰ من يَلِيهِ من الْعَرَبِ، وَأَطَاعُوهُ، قال لهم: قد كان ذلك؟! قُلْنَا: نعم.

قال: أَمَا إِنَّ ذَاكَ خَيْرٌ لهم أَنْ يُطِيعُوهُ، وَإِنِّي مُخْبِرُكُمْ عنِّي: إِنِّي أنا الْمَسِيحُ! وإِنِّي أُوشِكُ أَنْ يُؤْذَنَ لي في الْخُرُوجِ، فَأَخْرُجَ، فَأَسِيرَ في الأرض، فلا أَدَعَ قَرْيَةً إلا هَبَطْتُهَا؛ في أَرْبَعِينَ لَيْلَةً غير مَكَّةَ وَطَيْبَةَ، فَهُمَا مُحَرَّمَتَانِ عَلَيَّ كِلْتَاهُمَا، كُلَّمَا أَرَدْتُ أَنْ أَدْخُلَ وَاحِدَةً أو وَاحِدًا مِنْهُمَا اسْتَقْبَلَنِي مَلَكٌ بيدِه السَّيْفُ صَلْتًا يَصُدُّنِي عنها، وَإِنَّ علىٰ كل نَقْبٍ منها مَلاَئِكَةً يَحْرُسُونَهَا».

قالت -أي: فاطمة بنت قيس-: قال رسول اللَّهِ ﷺ -وَطَعَنَ بِمِخْصَرَتِهِ[3] في الْمِنْبَرِ: «هذه طَيْبَةُ! هذه طَيْبَةُ! هذه طَيْبَةُ! -يَعْنِي: الْمَدِينَةَ- أَلَا هل كنت حَدَّثْتُكُمْ ذلك؟»، فقال النَّاس: نعم، «فإِنَّه أَعْجَبَنِي حَدِيثُ تَمِيمٍ أَنَّهُ وَافَقَ الَّذي كنتُ أُحَدِّثُكُمْ عنه وَعَنْ الْمَدِينَةِ وَمَكَّةَ، أَلَا إِنَّه في بَحْرِ الشَّام، أو بَحْرِ الْيَمَنِ؛ لا،

---

(١) بَيْسان: من أرض الأردن، بها عيون ومياه. انظر «معجم البلدان» (٢/ ٢٠٢).

(٢) عين زُغَر: عَيْن بالشَّام من أرض البَلْقاءِ، انظر «النهاية في غريب الحديث» (٢/ ٧٤٩).

(٣) بمخصرته: ما يُتَوَكَّأُ عليه كالعَصا ونحوِه، وما يأخذه المَلِكُ يُشيرُ به إذا خاطب، والخَطيبُ إذا خَطب، انظر «القاموس المحيط» (ص/ ٤٩٢).

بَلْ مِن قِبَلِ الْمَشرِقِ ما هو[1]! مِن قِبَلِ الْمَشْرِقِ ما هو! مِن قِبَلِ الْمَشرِقِ ما هو! . .
وأَوْمَأَ بيدِه إلىٰ الْمَشْرِقِ.

قالت: فَحَفِظْتُ هذا مِن رسول اللَّهِ ﷺ»[2].

(١) من قبل المشرق ما هو: لفظة (ما) زائدة صلة للكلام، ليست بنافية، والمراد إثبات أنه فيٰ جهة المشرق، انظر «شرح صحيح مسلم» (١٨/ ٣٣).

(٢) أخرجه مسلم في (ك:الفتن وأشراط السَّاعة، باب: قصَّة الجسَّاسة، رقم:٢٩٤٢).

المَطلب الثاني
سَوْق المعارضاتِ الفكريَّة المعاصرة لحديث الجسَّاسةِ

تنقسم مواقف المخالِفين مِن المعاصرين مِمَّا دَلَّ عليه هذا الحديث إلىٰ موقفين[1]:

الموقف الأوَّل: مَن ذهب إلىٰ ردِّ الحديث ضِمنًا لا تصريحًا.

الموقف الثَّاني: مَن رَدَّهُ تَصْرِيحًا.

فأمَّا الموقف الأوَّل: فيتَمثَّل في كلِّ مَن ردَّ الأحاديث الدَّالَّة علىٰ خروج الدَّجال وطَعن فيها بعامَّة؛ فرَدُّ تلك الأحاديث يَلحَق بها مِن باب أَوْلىٰ «حديثُ الجسَّاسة»[2].

وأمَّا الموقف الثَّاني: فأوَّل مَن علِمتُ تَولَّىٰ رَدَّ هذا الحديث صَراحةً: (محمَّد رشيد رضا)، مُجلِبًا عليه بأوقارٍ مِن المُعارَضات مِن كِلا جِهتي الرِّواية والدِّراية.

فكان مِمَّا قاله في هذا الحديث:

«إنَّ روايةَ الرَّسول ﷺ عن تميم الدَّاري إنْ سَلِم سَندُها من العِلل: هل

---

(١) «دفع دعوىٰ المعارض العقلي» (ص/ ٤٦٠).

(٢) وعلىٰ هذا؛ فكلٌّ من طوائف الجهمية والخوارج، وجماعات من المعتزلة، هم ممن يأبىٰ القبول بدلالة حديث الجسَّاسة.

تجعل الحديثَ مُلحَقًا بما حَدَّث به النَّبي ﷺ مِن تلقاء نفسه، فيُجْزَمُ بصدق أصله، قياسًا علىٰ إجازته ﷺ أو تقريره للعمل إذ يدلُّ [علىٰ] حلِّه وجوازه؟

والظَّاهرُ لنا أنَّ هذا القياسَ لا مَحَلَّ له هنا، والنَّبي ﷺ ما كان يَعلم الغيب؛ فهو كسائرِ البَشر يحْمِل كلامَ النَّاس علىٰ الصِّدق؛ إذا لم تحُفَّ به شبهة، وكثيرًا ما صَدَّق المنافقين والكُفَّار في أحاديثِهم، وحديث العُرَنِيين[1] وأصحاب بئر مَعونة[2] ممَّا يدلُّ علىٰ ذلك، وإنَّما كان يعرف كذِب بعضَ الكاذبين بالوَحي، أو ببعض طرق الاختبار، أو أخبار الثِّقات، ونحو ذلك مِن طُرق العلمِ البشريِّ، وإنَّما يمتاز عن غيرهم بالوحي، والعصمة من الكذب، وما كان الوحي ينزل إلاَّ في أمر الدِّين، وما يتعلَّق بدعوتِه وحفظِه وحفظ ما جاء به؛ وتصديقُ الكاذب ليس كذبًا . . »[3].

وممَّا قاله أيضًا:

« . . هل يجب أن تكون حكايته ﷺ لما حدَّث به تميم تصديقًا له؟ وهل كان ﷺ مَعصومًا مِن تصديقِ كلِّ كاذبٍ في خبر؛ فيُعَدُّ تصديقُه لحكايةِ تميم دليلًا علىٰ صدقه فيها؟ ويُعَدُّ ما يرِدُ عليها مِن إشكالٍ واردًا علىٰ حديث له حكم المرفوع؟ . . إنَّ ما قالوه في العصمة لا يدخل فيه هذا، فالمُجمَع عليه هو العصمة في التَّبليغ عن الله تعالىٰ، وعن تعمُّد عصيانه بعد النُّبوة . . وتصديقُ الكاذب لا يُعدُّ ذنبًا . . »[4].

وممَّن نَسج بعده علىٰ منوالِه: (محمَّد أبو ريَّة)، وسيأتي نصُّ كلامه -قريبًا-.

وجاء بعده (أبو الأعلىٰ المَوْدودي) فنَبَز الحديثَ بأنَّه «أسطورةٌ ووَهْم»!

---

(١) رواه البخاري في (ك: الوضوء، باب: أبوال الإبل والدواب والغنم ومرابضها، رقم: ٢٣٣)، ومسلم في (ك: القسامة، باب: حكم المحاربين والمرتدين، رقم: ١٦٧١).

(٢) أخرجه البخاري في (ك: المغازي، باب: غزوة الرجيع، ورعل، وذكوان، وبئر معونة، رقم: ٤٠٨٨)، ومسلم في (ك: المساجد ومواضع لصلاة، باب: استحباب القنوت في جميع الصلاة، رقم: ٦٧٧).

(٣) «مجلة المنار» (١٩/ ٩٧).

(٤) «تفسير المنار» (٩/ ٤٩٥-٤٩٧).

وقال: «إنَّ الأمر الَّذي تحقَّقتُ فيه: أنَّه (أسطورة) هو ذلك الوَهم الَّذي يؤكِّد أنَّ الدجَّال محبوسٌ في مكانٍ ما»[١].

وآخر مَن علمتُه كتَبَ في هذا الحديث يردُّه د. حاكم المطيري في كُتَيِّبه «دراسة لحديث الجساسة، وبيان ما فيه من العلل في الإسناد والمتن».

قلتُ: ومِن المُتحقَّق علمُه بين نُقَّاد الحديث صِحَّة إسنادِ حديثِ فاطمة بنت قيس، وبراءةُ متنِه ممَّا يُستنكر، وإن كان فيه ما قد يُستشكَل علىٰ بعضِ الأذهان، ولا أعلَمُ حتَّىٰ ساعتي هذه مَن رَدَّه وطَعَن فيه مِن الأئمَّة المُعتبَرين قديمًا أو حديثًا؛ بل البخاريُّ مع إعراضِه عن إخراجِه، واكتفائِه بإخراجِ حديثِ جابرِ الواردِ في ابن صيَّاد[٢]؛ سالِكًا في ذلك نوعًا مِن مسالِك التَّرجيح: قد صرَّحَ بصِحَّتِه، كما سيأتي عليه البَيانُ تفصيلًا في موضعِه مِن هذا المَبحث.

وكذا صَرَّح بصحَّتِه غيرُ واحدٍ مِن أئمَّة الحديثِ، منهم:

التِّرمذيُّ في قوله: «حَسن صَحيح غَريب»[٣].

وصَحَّحَه الدَّارقطنيُّ[٤]، وابن عبد البرِّ[٥]، بل عَدَّه أبو نُعيم الأصبهانيُّ مِن الأحاديث المُتَّفق علىٰ صِحَّتِها[٦]؛ بل لا تَكاد تَرىٰ مُصَنَّفًا في علومِ الحديثِ إلَّا مَثَّل به علىٰ روايةِ الأكابر عن الأصاغِر، لروايةِ النَّبي ﷺ ما سمِعه عن تميمٍ للصَّحابة.

وعلىٰ هذا؛ كان النَّظر مِنَّا مُتوجِّهًا إلىٰ ما ثوَّره (رشيد رضا) وغيرُه علىٰ هذا الحديث مِن معارضات عقليَّةٍ، فكان أبرز ما وجدناه منهم عليه من نَقداتٍ مُنتظِمٌ في المعارضاتِ التَّالية:

---

(١) «الرسائل والمسائل» لأبي الأعلىٰ المودودي (١/٤٧)، نقلًا عن «زوابع في وجه السنَّة» (ص/٢١٠).

(٢) سيأتي تخريجه قريبًا.

(٣) «جامع الترمذي» (٤/٥٢١).

(٤) «المؤتلف والمختلف» للدراقطني (٢/١٠٥٨).

(٥) «الاستذكار» (٨/٣٣٣).

(٦) «حلية الأولياء» (٨/١٣٦).

المعارضة الأولىٰ: أنَّ الدَّواعي مُتوافرة لاستفاضةِ هذا الحديث لو كان حقيقةً، ورواية الآحادِ مِن النَّاس له مَظِنَّة قويَّة لنكارتِه.

وفي تقريرِ هذا الاعتراض، يقول (رشيد رضا):

«مِن عِلل الحديث: أنَّه مِن الأحاديث الَّتي تَتوفَّر الدَّواعي علىٰ نقلها بالتَّواتر، لغرابة موضوعِه، ولاهتمام النَّبي ﷺ به، وجمعِه النَّاس له، وتحديثِه به علىٰ المنبر، واستشهادِه بقول تميمٍ علىٰ ما كان حدَّثهم به قبل إسلامه، ولسماع جمهور الصَّحابة له منه ﷺ، فمِن غير المعقول ألَّا يُروىٰ إلَّا آحاديًا؛ ويؤيِّده امتناع البخاريِّ عن إخراجِه في «صحيحه»، لشدَّةِ تحرِّيه . .»[1].

المعارضة الثَّانية: علىٰ فرضِ صحَّة الواقعةِ، فإنَّ النَّبي ﷺ لم يُقِرَّ تميمًا رضي الله عنه علىٰ كلِّ حديثِه، وأنَّ في إبطالِه ﷺ لبعضِ حديثِه نَزعًا للثِّقةِ مِن باقيه، وعلىٰ فرضِ تصديقِ النَّبي ﷺ لكلِّه، فليس هو مَعصومًا مِن تصديقِ الكَذَبة.

ولتقرير هذه الاعتراضِ المتفرِّع إلىٰ اثنين، استشهدَ (رشيد رضا) بكلام للطِّيبي مَفاده: أنَّ ظاهر قوله ﷺ: «**أَلَا إِنَّه في بَحْرِ الشَّام، أو بَحْرِ الْيَمَنِ؛ لا، بَلْ مِن قِبَلِ الْمَشْرِقِ ما هو** . .»، يدلُّ علىٰ تصديقِه لتميم أوَّلَ الأمر، ثمَّ كُوشِف ﷺ في موقفِه بأنَّه في جهةِ المشرق، وليس في أحد البَحرين، فأعقبَ (رشيد رضا) هذا النَّقل عنه بقوله:

«إنَّ نفيَ النَّبي ﷺ لبعض قولِ تميم يُبطل الثِّقة به كلِّه، ويحصر عجبَه ﷺ في شيءٍ واحدٍ منه لا يُعرَف بالرَّأي، وهو موافقتُه لما سَبق إخباره به ﷺ مِن ظهورِ الدَّجال، وكونِه لا يدخل مكَّة ولا المدينة، وإن بقيَ الإعجاب ممَّا ذُكر منه في مَحلِّه . .»[2].

ثمَّ انتقلَ إلىٰ تقريرِ الشُّبهةِ الثَّانيةِ في عدمِ عصمتِه ﷺ مِن تصديق الكاذب، وقد سَبق كلامه في أصحابِ الموقفِ الثَّاني مِن حديث الجسَّاسة، فأغنىٰ عن إعادتِه هنا.

---

(١) «تفسير المنار» (٩/ ٤١٠).

(٢) «تفسير المنار» (٩/ ٤١٣).

المعارضة الثَّالثة: أنَّ الحِسَّ يَقضي بعدمِ صِحَّة هذا الحديث، وبيان ذلك:

أنَّ الجزيرة الَّتي رَفأَ إليها تميم ﷺ وأَصحابه بسفينِتهم لن تعدو أن تكون في إحدىٰ البِحار المحيطة بالجزيرة العربيَّة أو القريبة منها، وكلُّها قد مسَحَها علماء البِحار في هذه الأزمنة مَسحًا؛ فلو صَحَّ وجود هذه الجزيرة، ووجود الدجَّال فيها: لتوافرت هِمَمهم علىٰ نقلِ ذلك، ولعَرَفه النَّاس.

وفي تقرير هذا، يتساءَل (رشيد رضا) سُؤالَ مستنكرٍ:

«أين هذه الجزيرة الَّتي رَفأَ إليها تميم وأصحابه في سفينتهم؟ إنَّها في بحر الشَّام، أو بحر اليَمن؛ كما في اللَّفظِ المرفوعِ -إنْ صحَّ الحديث-؛ أي: في الجهةِ المقابلةِ لسواحلِ سورية مِن البحر المتوسِّط، أو الجهة المجاورة لشواطئ اليَمن من البحر الأحمر: وكلٌّ مِن البَحرين قد مَسَحه البحَّارة في هذه الأزمنة مَسْحًا، وجابوا سطحَهما طولًا وعرضًا، وقاسوا مياهَهما عُمقًا عُمقًا، وعَرفوا جزائرَهما فردًا فردًا؛ فلو كان في أحدِهما جزيرةٌ فيها دير، أو قصرٌ حُبس فيه الدَّجال، وله جسَّاسة فيها تُقابل النَّاس، وتنقل إليه الأخبار: لعَرف ذلك كلَّه كلُّ الناس»[(1)].

ومثله (محمود أبو ريَّة)، لكن بنبرةِ المُستهزِئ قال: «لعلَّ علماء الجغرافيا يَبحثون عن هذه الجزيرة، ويعرفون أين مكانها مِن البحر! ثمَّ يخبروننا؛ حتَّىٰ نرىٰ ما فيها من غرائب الَّتي حدَّثنا بها سيِّدنا تميم الداري ﷺ . .»[(2)].

أمَّا (محمَّد الغزاليُّ)، فقد عَبَّر عن هذه المعارضةِ نفسِها بأسلوبه الأدبيِّ المعهود، قائلًا:

«وهَاكُم مَوقفًا آخرَ مِن واعظٍ يحبُّ الحكايات، ويَستنصِتُ النَّاسَ بما تحوي من العجائب! قال: إنَّ الدجَّال موجود الآن في إحدىٰ الجُزر ببحر الشَّام أو بحر اليَمن، مشدود الوِثاق، وقد رآه تميم الدَّاري بعدما غرق في السَّفينة الَّتي كان يركبها هو وصحبُه، وتحادثوا معه، وهو علىٰ وشك الخروج!

---

(1) «تفسير المنار» (9/ 494).

(2) «أضواء علىٰ السنة المحمدية» (ص/183- هامش رقم [2]).

وقد حدَّثتْ بذلك فاطمة بنت قيس في سياقٍ طويلٍ!

قال لي طالب يسمع الدَّرس: هل يمكن أن نذهبَ في رحلةٍ إلىٰ هذه الجزيرة؛ لنرىٰ الدَّجال؟

قلتُ له: وماذا تفعل برؤيتِه؟ الدَّجالون كثيرون، وإذا تحصَّنت بالحقِّ نَجوتَ منهم، ومن كبيرِهم عندما يخرج!

قال: ألم يزُرْ أحدٌ هذه الجزيرة بعد تميم الدَّاري؟

فآثرتُ السُّكوتَ، وحرَّفْتُ الطَّالبَ عن الموضوع بلباقةٍ.

إنَّ أساطيلَ الرُّومان، والعرب، والتُّرك، والصَّليبيِّين؛ تجوب البحرَ الأبيض المتوسِّط والأحمر من بضعة عشر قرنًا، ولم ترَ هذه الجزيرة؛ وفي عصرنا هذا طُرِق كلُّ شِبرٍ في البرِّ والبحر، والتُقِطت صورٌ لأعماقِ المحيطات عن طريقِ الأقمار الصناعيَّة، فأين تقع هذه الجزيرة؟!..»[1].

المعارضة الرَّابعة: أنَّ الحديثَ مُعارَضٌ بقول النَّبي ﷺ: «لا تَأتي مائة سَنةٍ وعلىٰ الأرض نفسٌ منفوسةٌ اليوم»[2]:

فلو كان الدَّجال مَوجودًا وقتَها لهلَك قبل تمامِ المائة، ولعارَضَ ما ثَبت قطعًا مِن خروجِه قُبيل السَّاعة.

يقول محمَّد العُثَيمين (ت١٤٢١هـ) في تقريرِ هذه المعارضة: «ثَبَت في «الصَّحيحين» عن النَّبي ﷺ قال: «**إنَّه علىٰ رأسِ مائةِ سنةٍ، لا يبقىٰ علىٰ وجهِ الأرضِ مِمَّن هو عليها اليوم أحَد**»، فإذا طَبَّقنا هذا الحديث علىٰ حديثِ تميم الدَّاري رضي الله عنه، صارَ مُعارضًا له؛ لأنَّ ظاهرَ حديث تميم الدَّاري رضي الله عنه أنَّ هذا الدَّجال يبقىٰ حتَّىٰ يخرج، فيكون معارضًا لهذا الحديث الثَّابت في الصَّحيحين»[3].

---

(١) «السنة النبوية بين أهل الفقه وأهل الحديث» (ص/٢٠٣-٢٠٤).

(٢) أخرجه مسلم في صحيحه (برقم: ٢٥٧٣).

(٣) «مجموع فتاوىٰ ورسائل العثيمين» (٢/ ٢٠).

المعارضة الخامسة: أنَّ في طلب النَّبي ﷺ لتأييدِ رَجلٍ مِن أهل الكتاب لِما كان يحدِّث به: حَطٌّ من شأنِه، واستغنائِه بتصديقِ الله تعالىٰ له في القرآن الكريم:

يقول (جعفر السُّبحاني): «إذا كان ﷺ هو أعلمَ الأمَّة، فكتابه هو المهيمن علىٰ جميع الكتب السَّماوية .. فإذا كان الأمر كذلك، فما هي الحاجة للحصول علىٰ تأييدِ تميم الدَّاري لصحَّةِ كلامِه؟! وهذا يحطُّ مِن شأنِ النَّبي ﷺ وكتابه المُنزَّل، فتميمٌ الدَّاري أحوج إلىٰ تأييدِ النَّبي ﷺ»[1].

(١) «الحديث بين الرواية والدراية» (ص/ ١٩١).

المَطلب الثَّالث
دفع المُعارضاتِ الفكريَّةِ المعاصرةِ
عن حديثِ الجسَّاسة

أمَّا عن المعارض الأوَّل: وهو دعوىٰ ردِّ الحديث لعَدمِ استفاضتِه، مع توفُّر الدَّواعي لذلك، فالجواب عنه:

أنَّ تلك الدَّواعي لنقلِ الحديث مُتواترًا كما قرَّرها (رشيد رضا) لا توجِبُ أن يكونَ الحديثُ كذلك مِن جِهة واقع الرِّواية، فإنَّ عددًا مِن المَرويَّات قد تَوَفَّرت لها ذات الشُّروط لم تبلُغنا بالتَّواتر، هي مع ذلك ممَّا يقرُّ (رشيد رضا) بصحَّتها بلا شكٍّ، مثل خطبة حجَّة الوَداع، وقد كانت في جمعٍ لم يعرف الإسلام مثله عددًا في عهد النُّبوة، ومع ذلك لم يروِها إلَّا آحاد قلائل.

فإن قيل: قد يُستشكَل علىٰ هذا الجواب أمور، منها:

أنَّ أهل الأصولِ علىٰ أنَّ خَبر الواحدِ فيما تَتوافر الدَّواعي علىٰ نقلِه، إذا انفردَ الواحدُ بروايتِه عن باقي الخَلقِ لم يُقبَل؛ لكونِ الدَّواعي علىٰ نقلِه مُتوفِّرة عَقلًا وطَبعًا؛ إمَّا لغرابتِه، وإمَّا لتعلُّقِه بأصلٍ مِن أصول الدِّين، ولم يخالف في هذا إلَّا الإماميَّة، فقالوا بقَبولِه[1].

---

(١) انظر «المستصفىٰ» للغزالي (ص/ ١١٤)، و«المحصول» للرازي (٤/ ٢٩٢)، و«روضة الناظر» لابن قدامة (١/ ٣٠٠)، و«الإحكام» للآمدي (٢/ ٤١)، و«البحر المحيط» للزركشي (٦/ ١٢٣).

وحديث الجسَّاسة هذا يُشبِه أن يكونَ مِن هذا النَّوع الَّذي تَتوافر الدَّواعي لنقلِه عن جمعٍ لا عن فرد، فهي خطبة عامَّة، خَصَّها النَّبي ﷺ بالنِّداءِ، وحَضرَها جَمعٌ مِن المسلمين رِجالًا ونِساءً، وقد حَوَت مِن أعاجيبِ الأخبارِ ما حَوَت.

والَّذي أرَاه سديدًا في ردِّ هذا الاستشكال، أن يُقال:

ليس الحديث غريبًا فردًا كما تَوَهَّمَه مَن رَدَّ الحديثَ، فقد شاركَ فاطمةَ بنتَ قيسٍ في روايتِها هذه الحادثةَ بعضُ أصحابِ النَّبي ﷺ، حيث قال ابن حجرٍ عند شرحِه للحديث: «قد تَوهَّم بعضُهم أنَّه غريب فَرد، وليس كذلك، فقد رواه مع فاطمة بنت قيس: أبو هريرة، وعائشة، وجابر»[1].

والتَّحقيق عندي أنَّ الحديث قد تابعَ فاطمةَ فيه اثنان مِن الصَّحابة لا ثلاثة كما قال ابن حجر، أعني بالاثنين: أبا هريرة، وعائشة؛ فأمَّا جابر فلا يثبتُ عنه؛ وتفصيل ذلك في الآتي:

أمَّا حديث أبي هريرة ﷺ:

فقد جاء مِن طريقِ مجالد بن سعيد عن الشَّعبي في آخر روايتِه لحديث فاطمة بنت قيس، يقول فيه الشَّعبي: «..فلقيتُ المحرَّرَ بنَ أبي هريرة، فحدَّثتُه حديثَ فاطمة بنت قيس، فقال: أَشهدُ علىٰ أبي أنَّه حدَّثني كما حدَّثَتك فاطمةُ، غير أنَّه قال: قال رسول الله: إنَّه نحو المشرق..»[2].

ومُجالد بن سعيد هذا وإن كان ضعيفًا في الأصل[3]، لكن تابَعه عن الشَّعبي: سليمانُ بن أبي سليمان الشَّيباني[4]، وهو ثِقة حافظ، حديثُه في غِنىٰ عن متابعةِ ثِقةٍ، فضلًا عن مثلِ مُجالد.

---

(١) «فتح الباري» لابن حجر (٣٢٨/١٣).

(٢) أخرجه أحمد في «المسند» (٥٨/٤٥، رقم: ٢٤١٠٠)، وابن أبي شيبة في «المصنف» (٥١٠/٧، رقم: ٣٧٦٣٦)، والطبراني في «المعجم الكبير» (٣٩٣/٢٤، رقم: ٩٦١).

(٣) انظر «الضعفاء الصغير» للبخاري (ص/١٣٠)، و«المجروحين» لابن حبَّان (١٠/٣)، و«الكامل» لابن عدي (١٠/ ١٣-١٧).

(٤) كما عند الطبراني في «المعجم الكبير» (٣٩٢/٢٤، رقم: ٩٦٠)، وابن منده في «الإيمان» (٩٥٠/٢، رقم: ١٠٥٧) بسندٍ صحيح إليه.

وكذا المُحرَّر في روايتِه عن والدِه أبي هريرة ﷺ تحديثَه بما في حديث فاطمة، قد جاء له شاهدٌ عن أبيه مِن طريق: محمَّد بن أبي بكر المقدَّمي، عن سعد بن زياد، عن نافع مولىٰ حمنة، عن أبي هريرة ﷺ: أنَّ النَّبي ﷺ استوَىٰ علىٰ المنبر، فقال: حدَّثني تميم الدَّاري، فرَأىٰ تميمًا في ناحيةِ المسجد، فقال: قُمْ يا تَميم، فحَدِّث النَّاسَ بما حدَّثتني، فقال: كنَّا في جزيرة في البحر . .»، وذَكَر حديثَ الجسَّاسة[1].

وهذا إسناد وإن لم يكُن بالمَتين[2]، لكن يصلحُ مثله مقويًا لحديثِ المُحرَّر بن أبي هريرة؛ ويتحصَّل من ذلك ثبوت حديثِ تميمٍ في الجسَّاسة عن أبي هريرة ﷺ.

وأمَّا متابعة عائشة ﷺ:

فقد جاءت مِن نفسِ طريق مجالد بن سعيد السَّابق آخرَ روايةِ الشَّعبي، حيث ورَد فيه مع سؤالِه للمُحرَّر عن حديث فاطمة: سؤالُه لمحمَّد بن القاسم عن قصَّة تميم، فكان جوابُ محمَّدٍ له بقولِه: «أشهدُ علىٰ عائشةَ أنَّها حَدَّثتني كما حدَّثَتك فاطمةُ . .»[3].

وكما الحال في روايةِ المُحرَّر، قد صَحَّت هذه الفقرة عن عائشةَ مِن نفسِ

---

(١) أخرجه أبو يعلىٰ بهذا الإسناد كما في «البداية والنهاية» لابن كثير (١٩/١٣٧)، وأبو عوانة في «مسنده» (٢/٩٨، رقم: ١٧٩٣).

(٢) فإنَّ سعد بن زياد وإن ذكره ابن حبَّان في «الثقات»، قال فيه أبو حاتم (٤/٨٣): «يُكتَب حديثه، ليس بالمَتين».

ونافع مولىٰ حمنة، ترجم له البخاري في «تاريخه» (٨/٨٣-٨٤)، وابن أبي حاتم (٨/٤٥٣-٤٥٤) ولم يذكرا فيه حكمًا، وذكره ابن حبَّان في الثِّقات، ولم يذكر سماعًا عن أبي هريرة، فلا يُدرىٰ أسمع منه أم لا.

(٣) أخرجه أحمد في «المسند» (٤٥/٥٨، رقم: ٢٤١٠٠)، وابن أبي شيبة في «المصنف» (٧/٥١٠، رقم: ٣٧٦٣٦)، والطبراني في «المعجم الكبير» (٢٤/٣٩٣، رقم: ٩٦١).

طريق سليمان الشَّيْباني، غير أنَّ المَسئول فيه ليس محمَّدَ بنَ القاسم -كما في روايةِ مجالد بن سعيد- بل عبد الرَّحمن بن أبي بكر، وهو الصَّحيحُ في إسنادِه[(١)].

وأمَّا عن متابعة جابر بن عبد الله ﷺ:

فالصَّواب أنْ لا أصلَ لهذا الحديث عنه! فلستُ أُراه إلَّا مِن تخاليطِ **الوَليد بنِ جميع**[(٢)] وأوهامِه، إذْ جعَلَه عن أبي سلمة عن جابر[(٣)]، والصَّواب المَعروف فيه أنَّه: عن أبي سلمة عن فاطمة بنت قيس كما قال الدَّارقطني[(٤)]؛ وقد نَصَّ ابنُ عَديٍّ علىٰ أنَّ الوليد لم يُتابَع عليه، وعَدَّه مِن مناكيرِه[(٥)]، واستغربه ابن كثير جدًّا[(٦)].

فلا وجهَ عندي لاكتفاءِ ابن حجرٍ[(٧)] والألبانيِّ[(٨)] بظاهرِ هذا الإسنادِ لتحسينِه وهو بهذا النَّحوِ مِن العِلَّة[(٩)].

---

(١) فإنَّه من رواية أسباط بن محمَّد عن سليمان الشيباني، كما في «مشكل الآثار» للطحاوي (٧/٣٨٩، رقم: ٢٩٤٧) و«الإيمان» لابن منده (٢/ ٩٥٠، رقم: ١٠٥٧)، وأسباط ثِقة ثبَت في الشَّيباني.
أمَّا ما جاء في «المعجم الكبير» للطبراني (٢٤/ ٣٩٢، رقم: ٩٦٠) من طريق محمَّد بن فضيل عن سليمان الشيباني أنَّ المَسئول في الحديث هو عبد الله بن أبي بكر الصِّديق: ففضلًا عن كونِ أسباط أوثق من محمَّد بن فضيل، فتكون نسبة حديث عائشة إلىٰ عبد الرَّحمن أرجحَ من هذه الجِهة، فإنَّ عبد الله بن أبي بكر تُوفيَّ مُبكرًا في سنة (١١هـ)، أي قبل أن يسمع الشَّعبي الحديث من فاطمة إبَّانَ خلافة معاوية، فكيفِ يلتقيه الشَّعبي ويسأله عن حديث فاطمة؟! وعبد الرَّحمن بن أبي بكر قد عاشَ بعد (٥٣هـ)، فمنه سمِع الشَّعبي، فعُلم بهذا أنَّ ذكرَ عبدِ الله وَهم مِن ابن فضيل.

(٢) الوليد بن عبد الله بن جميع (ت١٦٠هـ)، قال ابن حبان في «المجروحين» (٣/٧٨): «كان ممَّن ينفرد عن الأثبات بما لا يُشبه حديث الثِّقات، فلمَّا فحُش ذلك منه بطل الاحتجاج به، وكان يحيىٰ بن سعيد لا يحدِّث عنه»، وقال أحمد: «ليس به بأس»، ولذا قال ابن حجر في «التقريب»: «صدوق يهم، ورُمي بالتَّشيع».

(٣) أخرجه أبو داود في «سننه» (ك: الملاحم، باب: في خبر الجساسة، رقم: ٤٣٢٨).

(٤) «العِلل» للدارقطني (١٣/٣٩٦).

(٥) «الكامل في الضعفاء» لابن عدي (١٠/ ٢٦٧).

(٦) «البداية والنهاية» (١٩/ ١٣٦).

(٧) «فتح الباري» (١٣/ ٤٠٦).

(٨) «قصة المسيح الدجال» (ص/ ٨٧).

(٩) عِلمًا أنَّ الألبانيَّ قد ضعَّف إسنادَ حديث جابر هذا في «ضعيف سنن أبي داود»!

ومُحصَّل القول: أنَّ خبرَ تميمٍ ﷺ ليس غريبًا تفرَّدت به صحابيَّةٌ -كما تَوهَّم مَن أنكره مِن المعاصرين- بل شهِد لصدقِه مِن الصَّحابةِ أبو هريرة، وعائشة، وناهيك بهذين إمامةً في الحفظِ والدِّين.

فكان حَقُّ الحديث أن يُعرَف بالشُّهرة لا الغُربة[١]، والمَشهور مِن الحديث مَقبول في ما تَوافَرت الدَّواعي إلىٰ نقلِه، حتَّىٰ الحنفيَّةَ قبِلوه في ما تَعمُّ به البَلوىٰ، مع أنَّهم يشترطون فيه التَّواترَ خلافًا للجمهورِ، فحكمُ المَشهورِ عندهم حكمُ المُتواترِ في هذا الباب[٢].

ولَعَمري؛ إنَّ الواحدَ مِن أولاءِ الصَّحبِ الكِرامِ ﷺ، لتكفينا شهادتُه علىٰ نفسِه في ما سمِعه أو رآه مِن نبيِّه ﷺ لنصَدِّقَه فيه، ولو كان عجيبَ المَخْبَرِ، واسعَ المَحْضَر، فكيف باتِّفاقِ ثلاثتِهم علىٰ روايةِ نفسِ المَشهد؟ ثمَّ كيف لو رواه أكثرُ مِن هؤلاء، لكن لم تَتَّصِل بنا روايتَهم مِن جِهةِالتَّدوين؟!

ولذا قال ابن حجر: «دَلَّ ورُودَها علينا مِن روايةِ عائشة أمِّ المؤمنين، وأبي هريرة، وجابر وغيرهم ﷺ، علىٰ أنَّ جماعةً آخرين رَووها، وإنْ لم تتَّصلْ بنا روايتُهم»[٣].

هذا كلُّه مِمَّا يَنفي عن فاطمة تُهمةَ الوَهمِ أو الخَلطِ في ما رَوته مِن قصَّة تَميم ﷺ. فليت شعري؛ كيف بعد ذلك يُقال في مثلِها أنَّها وَهِيَت في حفظِها لحديثِ نبيِّها إلىٰ دركةِ التَّخليطِ بين خطبةٍ سمعتها مِنه ﷺ علىٰ المنبر حينَ حَدَّث

---

(١) وأنا أتكلَّم هنا عن طبقة الصَّحابةِ لا مَن دونهم.
أمَّا دعوىٰ الألباني في كتابه «قصة المسيح الدَّجال» (ص/٨٢)، في قوله عن هذا الحديث: «اِعلَم أنَّ هذه القصَّة صحيحةٌ، بل متواترة . . .»، فلا أدري وجه حكمِه هذا عليه بالتَّواتر، ولو مَع فرضِ متابعاتِ ثلاثةٍ لفاطمة ﷺ، ولا أعلمُ أحدًا سَبَقه إلىٰ ذلك.

(٢) انظر «بدائع الصَّنائع» للكاساني (١/١٤٧).

(٣) «الأسئلة الفائقة بالأجوبة اللائقة» لابن حجر (ص/٢٧).

عن الدَّجال[1]، وقصَّةٍ مُستقلَّةٍ سمعتها عن تَميم؟! .. كما يزعمُه أحدُ الباحثين[2].

أيُّ غفلةٍ هذه بَلَّغت صاحبَها أن يسمع كلام يسرُده قَصَّاصٌ يُؤنِس به سَامِعِيه، ثمَّ يَنسِب ما سمعه بطولِه إلىٰ المَعصومِ ﷺ؟! أليس هذا الخَرَف بعينِه؟!

هل يُعلَم صحابيٌّ وَقَع في مثلِ هذا الخلطِ المَشينِ بين خَبَرين مُتبايِنين، بل النَّحْلِ علىٰ النَّبي ﷺ ما لم يقُله! وبهذه الصُّورة الفَجَّة الدَّالةِ علىٰ اختلاطِ صاحبها وشديدِ غفلتِه؟![3]

أيُّ عاقلٍ يُجيز أن تَقَعَ مثل تلك الفَقيهة في مثلِ ما ادُّعيَ عليها، وقد راكَمَت في عينِ حديثِها مِن قرائنِ الحفظِ، ومُعايشتِها لتفاصيلِ أحداثِه، ما يُنْبِي عن شديدِ تثبُّتٍ منها في الإخبار، ويُحيلُ أيَّ احتمالٍ لخلطِ الأخبار؟!.

فلقد ذَكَرتْ فاطمة ﵂ أنَّها سمِعتْ بأُذُنِها النِّداءَ للصَّلاة، وأنَّها إنَّما ذَهبتْ إلىٰ المسجدِ تُجيبه، حتَّىٰ ذَكَرتْ مَكانَ جلوسِها بتدقيقٍ! ثمَّ شَرعت في وصفِ مشهدِ ما رَأته مِن حركاتِ النَّبي ﷺ قبل كلماتِه، وكيف ضحِك بدءَ خطابِهم، وماذا قال للنَّاسِ تسكينًا لارتياعِهم، وكيف أنَّ الجمعَ كان منه جرَّاءَ خبرٍ سُرَّ به، ثمَّ هو بعد سَرْدِ ما جرىٰ مِن تفاصيل القصَّةِ، استشهدَ فاطمةَ ومَن معها مِن

---

(1) وهذا أصل هذا الحديث صحَّ عن عدَّة صحابة في «الصَّحيحين» وغيرهما، وحديث فاطمة فيه رواه عنها الشَّعبي عن رسول الله ﷺ قال: «**إنَّه لم يكُن نبيٌّ قطُّ إلَّا وقد حذَّر أمَّته الدَّجال، وإنَّه فيكم أيَّتها الأمَّة، وإنَّه يطأ الأرض كلَّها غير طيبة**» أخرجه ابن راهويه في «مسنده» (٥/٢١٩، رقم: ٢٣٦٠) والنسائي في «السنن الكبرىٰ» (٤/٢٥١، رقم: ٤٢٤٥).

(2) أعني به حاكم المطيري، رئيس حزب الأمَّة بالكويت، في بحثٍ له اكتفىٰ بنشر مُلَخَّصه علىٰ موقعه الرَّسمي، وقد عنونه بـ: «دراسة لحديث الجسَّاسة، وبيان ما فيه من العِلَل في الإسناد والمتن»، بعد أن اعتذرت مجلة كليَّة الشَّريعة بجامعة الكويت من نشره لطوله، ورفضت عددٌ من المجلَّات العلميَّة السُّعودية والمصريَّة تحكيمَه ونشرَه لجلالةِ «صحيح مسلم»! كما يذكر الباحث نفسُه في مُقدِّمة بحثه ذلك.

(3) **فإن قيل**: قد وقع منها الغلط في حديثِها المشهور عن المَبتوتة، ونسبتها إلىٰ النَّبي ﷺ أنَّه نفىٰ عنها السُّكنىٰ والنَّفقة! **فيُقال في ردِّ هذا الإيراد**: أنَّ ما وقع من فاطمة في حديث المَبتوتة غايتُه أن يكون عن سوء فهمٍ عنه ﷺ، لا عن سوء حفظٍ عنه! بمعنىٰ: أنَّها نَقَلَت ما فهمته منه خَبَرًا عنه، في حين أنَّ النَّبي ﷺ لم يَعني بكلامِه لها التَّعميم، فكأنَّها عَمَّمت كلامَه وحقُّه التَّخصيص، وأطلقته وحقُّه التَّقييد.

الحضورِ بـ: «**أَلَا هل كنتُ حدَّثتكُم ذلك؟**»، فذكرتْ إجابتَهم له بِنَعم، ثمَّ أنَّه ﷺ خَتَم خُطبَتَه إعجابًا بحديثِ تميم أنْ وافَق ما حدَّثهم به قبلُ عن الدَّجال، لتُنهيَ هذا السَّردَ العَجيبَ بما رأته مِن إشارتِه بيدِه الشَّريفةِ إلىٰ مكانِ خروجِه.

فمثلُ هذا لا يكون أبدًا عن وهمٍ، لا يكون إلَّا عن تعمُّدِ اختلاق! وقد برَّأ الله فاطمة ﵂ أن تقعَ في مثلِه؛ وقد علمنا مُتابعة غيرها لها فيه.

وكان مِن جَليلِ فهمِ ابنِ القيِّم لأنماطِ الخِطابِ ودلالاتِه، أن جَعل ما حدَّثت به فاطمةُ دليلًا في نفسِه علىٰ صدقِ خبرِه، وفضلِ راوِيَتِه، كما في قوله: «إذا شئتَ أنْ تعرِفَ مقدارَ حِفظها وعلمِها، فاعرِفهُ مِن حديثِ الدَّجال الطَّويل الَّذي حدَّث به رسولُ الله ﷺ علىٰ المنبرِ، فوَعَته فاطمةُ وحفظته، وأدَّته كما سمعته، ولم يُنكِره عليها أحدٌ مع طولِه وغرابتِه»[1].

نعم؛ لم يُنكره عليها أَحدٌ البتَّة، وعلىٰ مثلِ هذه الحالِ يَتنزَّل تقرير المَازَرِيِّ حين قال: «إنَّ الصَّاحِبَ إذا رَوَىٰ مِثلَ هذا الأمرَ العجيبَ، وأحالَ علىٰ حضورِه فيه مع سائرِ الصَّحابة، وهم يَسمعون روايتَه ودعواه حضورَهم معه، ولا يُنكِرون ذلك عليه[2]، فإنَّ ذلك تصديقٌ له يُوجِب العلمَ بصحَّة ما قال»[3].

فمَنْ ظَنَّ بها بعد كلِّ هذا ظنَّ سَوءٍ في التَّحديثِ، فإنَّا سائلوه:

لِمَ لم يَتنبَّه أحَدٌ مِن الأئمَّة قبلك طيلةَ قرونٍ إلىٰ هذه العِلَّة في خبرِها حتَّىٰ خَرجتَ علينا تُلوِّح باكتشافِكَ؟!

أين الأمَّة مِن دعوىٰ التَّعليل هذه؟

مَن جَرُؤَ مِن علمائِها علىٰ رَميِ صحابيَّةٍ بالتَّضعيفِ أو التَّخليطِ كما فعلتَ؟

فهذا عامر الشَّعبي، وهو الَّذي سمِع من فاطمةَ حديثَها عن النَّبي ﷺ في وصفِ الدَّجال، وسمِع منها أيضًا حديثَها في الجسَّاسة[4]، لم يَدَّعِ عليها هذا الخلْطَ أو تطرُّقَ الوَهمِ إليها في مَزجِهما، وقد كان أَوْلىٰ أن يَتنبَّه لذلك!

---

(١) «زاد المعاد» (٥/ ٤٧٦).

(٢) هذا لمجردِّ عدم الإنكار، فكيف وقد أقرَّ فاطمةَ بنتَ قيسٍ علىٰ خيرها هذا إثنان من جِلَّة الصَّحابة؟!

(٣) «المعلم بفوائد مسلم» (٢/ ٤١٤).

(٤) وهذان هما الخَبرانِ اللَّذان اتُّهِمَ د. المطيري فاطمة بالتَّخليطِ بينهما.

ثمَّ أئمَّة العِلَل بعده أجدرَ النَّاس أن يُوَفَّقوا لبيانِ ذلك، وأوْلىٰ أن يُعِلُّوا حديثَها بهذا الانفرادِ المُدَّعىٰ.

بل أنا أقول: إنَّ في نفسِ تفرقَتِها بين هذين الخبرين وهي تُحدِّث بهما، لأكبرُ دليل علىٰ تثبُّتِها ومَزيد عنايتِها وتمييزها لِما تُنميه إلىٰ نبيِّها ﷺ مِن غيرِه!

يبقىٰ إشكال أخيرٌ قد يُشَوَّش به علىٰ أذهانِ من يعتقد صحَّة حديثِ فاطمة هذا، وهو: أنَّ عددًا مِن الصَّحابة ﷺ ظَلَّ علىٰ اعتقادِ أنَّ ابنَ صيَّادٍ[1] هو الدَّجالُ، أو كان يرتابُ فيه علىٰ أقلِّ تقدير، حتَّىٰ بعد وفاة النَّبي ﷺ، مع أنَّه قد خُطِب فيهم قبلُ بقصَّة تميم، مِن هؤلاء: ابن مسعود[2]، وأبو سعيد الخدري[3]، وابن عمر[4]، وأختُه حفصة[5]، وجابر بن عبد الله، وكان يحلِف علىٰ ذلك، فلمَّا سُئِل عن حلِفه هذا قال: «إنِّي سمعتُ عمرَ يحلِف علىٰ ذلك عند النَّبي ﷺ، فلم يُنكِره النَّبي ﷺ»[6].

فالفَرض في حديث الجسَّاسةِ أن يكون قاطعًا للنِّزاع في ماهيَّة ابن صيَّاد بكونِه غير المَسيح الدَّجال، فإنَّ هذا مَحبوس في جزيرة، فلِم بَقوا علىٰ اعتقادِ ذلك فيه؟

---

(١) ويُقال له: ابن صيَّاد أيضًا، وسُمِّي بهما في الأحاديث، واسمه: صاف، وقيل: عبد الله، وهو من يهود المدينة، أظهر إسلامَه بعدُ، قال العلماء: وقصَّتُه مشكلة، وأمره مُشتبه في أنَّه هل هو المسيح الدَّجال المشهور أم غيره؟! ولاشكَّ في أنَّه دجَّال من الدَّجاجلة، قالوا: وظاهر الأحاديث أنَّ النَّبي ﷺ لم يُوحَ إليه بأنَّه المسيح الدَّجال ولا غيره، وإنَّما أوحي إليه بصفات الدَّجال، وكان في ابن صيَّاد قرائن محتملة، فلذلك كان النَّبي ﷺ لا يقطع بأنَّه المسيح الدَّجال ولا غيره، انظر «شرح النَّووي علىٰ مسلم» (٤٦/١٨).

(٢) كما في «مسند» لأبي يعلىٰ (١٣٢/٩، رقم: ٥٢٠٧)، والطحاوي في «مشكل الآثار» (٣٨٧/٧، رقم: ٢٩٤٣)، والطبراني في «المعجم الكبير» (١٠٩/١٠، رقم: ١٠١١٩) بإسناد صحيح.

(٣) كما في «صحيح مسلم» (ك: الفتن، باب: ذكر ابن صياد، رقم: ٢٩٢٧).

(٤) في «سنن أبي داود» (ك: الملاحم، باب: في خبر ابن صائد، رقم: ٤٣٣٠) بإسنادٍ صحيح.

(٥) في «صحيح مسلم» (ك: الفتن، باب: ذكر ابن صياد، رقم: ٢٩٣٢).

(٦) كما في البخاري (ك: الاعتصام، باب من رأىٰ ترك النكير من النبي ﷺ حجة، لا من غير الرسول، رقم: ٧٣٥٥)، ومسلم في (ك: الفتن، باب: ذكر ابن صياد، رقم: ٢٩٢٩).

وما يُمكننا الجواب به عن هذا جوابان، يُكمِّل أحدُهما الآخر:

أمَّا الأوَّل: فيُقال فيه باحتمالِ جهلِ مَن ذُكِر بقصَّة تميم: فإنَّا لا نَتخرَّص القولَ بأنَّ حضورَ الخطيةِ كان غَفيرًا، بل لعلَّه مَشهدٌ قد فَوَّته كثيرٌ مِن الصَّحابة، خاصَّةً أنَّه كان فُجاءةً، ثمَّ بعض الغائِبين لم تبلُغه بعدُ مع ذلك، لغيابِه وقتَها عن المَدينة مدَّةً، أو لم يكُن من شأنِه الرِّواية أصلًا، إلىٰ غيرِ ذلك مِن أعذارٍ ربُّنا أعلَمُ بها.

وفي تقرير هذا الجواب يقول أبو جعفر الطَّحاوي:

«إنْ قال قائل: فكيف بَقِي ابن مسعود، وأبو ذرٍّ، وجابر ﷺ علىٰ ما كانوا عليه فيه مِمَّا قد رويتُه عنهم في هذا الباب مِمَّا قالوه فيه بعد النَّبي ﷺ؟

فكان جوابُنا له في ذلك بتوفيقِ الله ﷻ وعونِه: أنَّه قد يحتمِل أنَّ ذلك كان منهم لأنَّهم لم يعلَموا بما كان مِن رسول الله ﷺ بِما حَدَّث به النَّاسَ عن تميم الدَّاري ﷺ، ولا مِن سُرورِه به، فقالوا في ذلك ما قالوا . . .»(١).

وإلىٰ مثلِه نحا البيهقيُّ في جوابِه، فقال:

«إنَّ الدَّجالَ الأكبرَ الَّذي يخرج في آخر الزَّمان غيرُ ابن صيَّادٍ، . . وكَأنَّ الَّذين يجزِمون بابنِ صيَّادٍ هو الدَّجال لم يسمعوا بقصَّة تميم، وإلَّا فالجمع بينهما بعيد جدًّا؛ إذْ كيف يلتَئِم أن يكون مَن كان في أثناءِ الحياةِ النَّبويَّة شِبهَ المُحتلِم، ويجتمعُ به النَّبي ﷺ ويسألُه، أن يكون في آخرِها شيخًا كبيرًا مَسجونًا في جزيرةٍ من جزائر البحر، مُوثَقًا بالحديدِ، يَستفهِمُ عن خبر النَّبي ﷺ هل خَرَج أو لا؟

فالأَوْلَىٰ أن يُحمَل علىٰ عدمِ الاطِّلاع.

أمَّا عمر: فيحتمل أن يكون ذلك مِنه قبلَ أن يَسمع قصَّةَ تميم، ثمَّ لمَّا سمِعها لم يعُد إلىٰ الحلِفِ المذكور»(٢).

---

(١) «شرح مشكل الآثار» (٧/ ٣٩١).

(٢) نصُّ البيهقي نقله ابن حجر في «فتح الباري» (١٣/ ٣٢٦).

وأمَّا الجواب الثَّاني: فلعَلَّ ظاهرَ حديث تميم ﷺ لم يَكُن قاطِعًا في نفيِ كونِ ابن صيَّادٍ الدَّجالَ عند مَن رمَاه به من الصَّحابة، لِما ظَنَّه مِن قِرائن تقطعُ في مَجموعِها بكونِه هو، كما جَرىٰ لجابرٍ في اعتقادِه، حيث شهِدَ حلِفَ عمر ﷺ عند النَّبي ﷺ بأنَّه هو، فاستصحَبَ ما كان اطَّلعَ عليه مِن عمر ﷺ بالحضرة النَّبويَّة، فظَنَّ هذا إقرارًا قاطعًا علىٰ صدقِ المَحلوفِ عليه[١].

وهذا بخلافِ قصَّةِ تَميم، إذْ كانت ظنيَّةً في دلالتِها في نفيِ ذلك عنه؛ ذلك أنَّ ما رآه أمرٌ عَجيبٌ خارج عن العادة، فمُحتَملٌ أن يكون ما لقِيَه شيطانًا صُوِّرَ له الدَّجالَ، أو كان قرينَه، فصارَ يتكَلَّم إلىٰ تميمٍ بلسانِ الدَّجَال، كأنَّه مِن بابِ التَّمثِيلِ له، وهذا أمرٌ عَجَبٌ لا شكَّ.

وأمرُ الدَّجال مُلتبِسٌ علىٰ كلِّ الأحوال، يُتوقَّع منه أيُّ شيءٍ مخالفٌ للمَألوف.

وفي تقرير ذلك يقول المُعلِّمي: «قد يأذنُ الله تعالىٰ للشَّياطين -لحكمةٍ خاصَّةٍ- فيتمثَّلون في صُوَرٍ يَراها مَن حَضَر، فأمَّا الجسَّاسة: فشيطان، وأمَّا الدَّجال: فقد قال بعضُهم إنَّه شيطان، وعلىٰ هذا فلا إشكال، كَشَف الله تعالىٰ لتميمٍ وأصحابه فرَأوا الدَّجالَ وجسَّاسَتَه وخاطبوهما، ثمَّ عادَ حالهما إلىٰ طبيعةِ الشَّياطين مِن الاسْتِتار، وإنْ كان الدَّجال إنسانًا: فلا أرىٰ ذلك إلَّا شيطانًا مُثِّل في صورةِ الدَّجال..»[٢].

---

(١) هذا علىٰ فرضِ التَّسليم لجابر ﷺ فهمَه هذا من سكوت النَّبي ﷺ، وفيه نظر، فإنَّ مسألة ما إذا أُخبِر بحضرة النَّبي ﷺ عن أمرٍ ليس فيه حكم شرعيٌّ، هل يكون سكوته ﷺ دليلًا علىٰ مطابقةِ ما في الواقع، كما وقع لعمر هنا في حلفه علىٰ ابن صيَّاد هو الدَّجال ولم ينكِر عليه؟ فهل يدلُّ عدم إنكارِه علىٰ أنَّه هو الدَّجال كما فهمه جابر أو لا يدلُّ؟

يقول ابن دقيق العيد في «شرح الإلمام» (١/٩٦): «الأقرب عندي: أنَّه لا يدلُّ؛ لأنَّ مأخذَ المسألة ومناطَها - أعني: كونَ التَّقرير حجَّةً - هو العصمةُ من التَّقرير علىٰ باطل، وذلك يتوقَّف علىٰ تحقُّق البطلان، ولا يكفي فيه عدمُ تحقُّق الصِّحة، إلَّا أن يدَّعيَ مُدَّعٍ: أنَّه يكفي في وجوب البيان عدم تحقُّق الصِّحة، فيحتاج إلىٰ بيان ذلك، وهو عاجزٌ عنه؛ نعم، التَّقرير يدلُّ علىٰ جواز اليَمين علىٰ حسب الظَّن، وأنَّه لا يتوقَّف علىٰ العلم؛ لأنَّ عمرَ ﷺ حلف علىٰ حسب ظنِّه، وأقرَّه عليه».

(٢) «الأنوار الكاشفة» (ص/١٣٤).

نعم؛ كان بعضُ السَّلف مِمَّن عايَشَ تميمًا في الشَّامِ يعتقِدُ في الدَّجال المَحبوسِ في الجزيرة أنَّه شيطان، كجبير بن نفير[1]، وعمرو بن الأسود[2]، وكثير بن مُرَّة[3]، ويزيد بن شريح[4]، وشريح بن عبيد[5]، والمقدام بن مَعدي يَكْرِب وهو صَحابيٌّ ﷺ! هؤلاء كلُّهم كانوا يقولون: «الدَّجال ليس إنسانًا، إنَّما هو شيطان في بعضِ جَزائر البحر، مُوثَق بسبعينَ حلْقةً، لا يُعلَم مَن أوثقه..»[6].

ولا أستبعدُ أنْ يكونَ أصلُ هذا الاعتقادِ في الدَّجالِ مَأخوذًا عن تميم نفسِه، فإنَّ مِن هؤلاء مَن سمِع تميمًا، أو سَمِع مِمَّن سَمِع منه[7]؛ كما لا يبعُد أنْ يكون بعضُهم قد تَلَقَّاه أيضًا مِن بعضِ الكِتابيِّين[8]، لكنْ مُجرَّد تقريرِهم لطبيعةِ هذا الدَّجالِ المَحبوسِ كافٍ في عدمِ امتناعِ ذلك فيه.

الشَّاهد عندي من هذا:

أنَّ حديث تميمٍ قد تَطرَّق إليه احتمالٌ في ماهيَّة أشخاصِه عند جابرٍ، بصرفِ النَّظر عن قوَّة هذه الاحتمالاتِ مِن ضعفِها؛ خلافًا لما وقعَ في نفسِ جابرٍ مِن ابن صيَّادٍ، إذْ كان انطباقُ صِفاتِ الدَّجال عليه، وجَزمُ عمر به، مع إقرارِ النَّبي ﷺ له علىٰ حَلفِه فيما رآه، وكان الحقُّ يجري علىٰ لسانِ عمر وقلبِه: كلُّ

---

(١) جبير بن نفير بن مالك بن عامر الحضرمي، ثقة جليل من كبار التابعين، توفي (٨٠هـ)، انظر «سير أعلام النبلاء» (٤/ ٧٦).

(٢) عمرو بن الأسود أبو عياض العنسي الحمصي، أدرك الجاهلية والإسلام، وكان من سادات التابعين دينًا وورعًا، توفي في خلافة عبد الملك بن مروان، انظر «سير النبلاء» (٤/ ٧٩).

(٣) كثير بن مرة الرهاوي، ثقة من كبار التابعين، توفي (٨١هـ وقيل ٩٠هـ)، انظر «سير النبلاء» (٤/ ٤٦).

(٤) يزيد بن شريح الحضرمي الحمصي، تابعي ثقة، توفي (١١٠هـ)، انظر «تاريخ الإسلام» (٣/ ١٧٩).

(٥) شريح بن عبيد الحضرمي الحمصي، تابعي ثقة، توفي بعد (١٠٠هـ)، انظر «تاريخ الإسلام» (٣/ ٢٤٧)، وهذا ذكره ابن حجر في «الفتح» (١٣/ ٣٢٨) نقلًا عن نعيم بن حماد وليس في أصل المطبوع من كتابه «الفتن».

(٦) «الفتن» لنعيم بن حماد (٢/ ٥٤١) بإسنادٍ صحيحٍ إليهم.

(٧) فإنَّ كثيرَ بن مُرَّة مِن أصحابِ تميم رضي الله عنه، وجبير مِن أصحابِ المقدام رضي الله عنه، وسائر هؤلاء التابعين مِن أهلِ حِمص قد أخَذَ بعضُهم من بعض.

(٨) كما احتمله ابن حجر في «فتح الباري» (١٣/ ٣٢٨)، ولعلَّ يزيد بن شريح منهم، فإنَّه مِمَّن سمِع من كعبِ الأحبار.

هذا أورثَ في نفسِ جابرٍ نوعَ قطعٍ بأنَّ ابن صيَّادٍ هو الدَّجال، فقَدَّم هذا القطعَ منه علىٰ ما في حديث تميم مِن ظَنٍّ في الماهيَّة، والله تعالىٰ أعلم.

ويَغلِبُ علىٰ ظنِّي أنَّ هذا المَسْلكَ من جابرٍ في التَّرجيحِ عينَه هو ما مشىٰ عليه البخاريُّ في كتابِه، فإنَّه لمَّا اشتدَّ التباس الأمرِ في هذه الأخبار، «اقتصَرَ في كتابِه علىٰ حديثِ جابر عن عمر في ابنِ صيَّاد، ولم يُخرِج حديثَ فاطمة بنت قيس في قصَّة تميم»[1] كما قال ابن حَجَرٍ، وهذا مَنزِعٌ منه حَسن في توجيهِ اختيارِ البخاريِّ.

وليس يَعني أنَّ البخاريَّ يُضعِّف حديثَ فاطمة[2] -كما تَوَهَّمه (رشيد رِضا) حين رَأىٰ «الصَّحيحَ» خاليًا مِنه، فظَنَّه تضعيفًا مِن مُصَنِّفِه له- كلَّا؛ فإنَّه وإن لم يُخرِج حديثَ فاطمة بنت قيس ﷺ إلَّا أنَّه قد نَطَق بتصحيحِه.

وذلك فيما نقَلَه عنه تلميذُه التِّرمذي؛ قال: «سألتُ محمَّدًا عن هذا الحديث -يعني: حديث الجسَّاسة- فقال: «يَرويه الزُّهري عن أبي سلمة، عن فاطمة ابنةِ قيس، . .وحديث الشَّعبي عن فاطمة بنت قيس في الدَّجال: هو حديث صحيح»[3].

---

(١) «فتح الباري» لابن حجر (٣٢٨/١٣).

(٢) كما ظنَّه د. حاكم المطيري في بحثِه السَّابق ذكره.

(٣) «العلل الكبير» للترمذي (ص/٣٢٨).

وما ذكره البخاريُّ هما الطَّريقان الوحيدان لحديث الجسَّاسة عن فاطمة بنت قيس، ويظهر من جوابِه أنَّه يُرجِّح طريقَ الشَّعبي علىٰ طريق الزُّهري عن أبي سلمة، وحقُّه ذلك، فإنَّ رواية الزُّهري جاءت عنه من طريقين:

ابن أبي ذئب، كما في «سنن أبي داود» (رقم: ٤٣٢٥)، وأبو يعلىٰ في «معجمه» (رقم: ١٥٧)، والطبراني في «الكبير» (رقم: ٩٢٢).

وإبراهيم بن إسماعيل بن مُجمع: كما في «الآحاد» لابن أبي عاصم (ص/ ٣١٨٠)، والطبراني في «الكبير» (رقم: ٩٢٣).

فأمَّا ابن أبي ذئب: وإن كان هو ثقةً في نفسِه، غير أنَّ روايته عن الزُّهري خاصَّةً مُتكلَّم فيها، فطَعن بعضُهم فيها بالاضطراب والمُخالفة، انظر «تهذيب الكمال» (٦٣٥/٢٥).

وأمَّا إبراهيم بن إسماعيل: فقال فيه البخاريُّ: كثير الوَهم، وقال ابن معين: ضعيف متروك الحديث، انظر «التهذيب» لابن حجر (١٠٥/١).

فلم يحمِلْهُ رجحانُ حديثِ جابرٍ ﷺ عنده علىٰ الطَّعنِ في حديثِنا هذا.

وعلىٰ ذلك نقول:

إنَّ الرُّجحانَ المقصودَ مِن كلامِ ابن حجرٍ فيما تَعَلَّق بترجيحِ البخاريِّ إنَّما هو رُجحانُ دَلالة، لا رُجحانٌ صِحَّةٍ أو ضعفٍ؛ قد أبانَ ابن حَجرٍ نفسُه عن مُراده من ترجيح البخاريِّ في بعضِ جَواباتِه المنشورة، مما يُزيل ذاكَ التَّوهُّمَ عن تقريرِه الَّذي في «الفتح».

فقلد سُئِل عن حديثِ الجسَّاسةِ: هل فيه عِلَّةٌ لأجلِها لم يُخرِجه البخاريُّ، مع أنَّه ليس في البابِ شَيءٌ يُغني عنه؟

فأجاب ابن حجر بقولِه: «ليست له عِلَّةٌ قادحةٌ تقتضي تركَ البخاريِّ لتخريجِه، . . والَّذي عندي أنَّ البخاريَّ أعرضَ عنه لِما وَقَع مِن الصَّحابة ﷺ في أمرِ ابنِ صيَّاد، ويظهر لي: أنَّه رجُحَ عنده ما رَجُح عند عمر وجابر وغيرِهما ﷺ مِن أنَّ ابن صيَّاد هو الدَّجال، وظاهر حديث فاطمة بنت قيس يَأبىٰ ذلك، فاقتصَرَ علىٰ ما رَجُح عنده، وهو علىٰ ما يَظهر بالاستقراءِ مِن صنيعِه: **يُؤثِر الأرجحَ علىٰ الرَّاجح، وهذا مِنه**»(١).

فكِلا الحديثين عند البخاريِّ في حيِّزِ القَبول -حديث فاطمة وحديث ابنِ صيًا- كلُّ ما في الأمرِ، أنَّه اختارَ أحدَهما علىٰ الآخر ورَّجحه من حيث الدَّلالة علىٰ المَطلوب، فإنَّ «مِن عاداتِ البخاريِّ أنَّه إذا اختارَ جانِبًا، ذَهب يُهدِر جانبًا آخرَ، كأنَّه لم يَرِد فيه شيءٌ»(٢)؛ فكذا شأنُه مع حديثِ الجسَّاسة، ترَك أن يُدخلَه «جامِعَه الصَّحيح»، إذْ كان ظاهره مُعارِضًا لِما اختارَه مِن كونِ ابنِ صَيَّادٍ هو الدَّجالَ.

---

(١) «الأسئلة الفائقة بالأجوبة اللَّائقة» لابن حجر (ص/ ٢٤).

(٢) «فيض الباري» للكشميري (٢/ ١١٨).

وطالمَا أنَّ كتابَه «الصَّحيح» مَعنيٌّ فيه بالفقهِ وترجيح المعاني، اقتصرَ علىٰ الأرجحِ مِن حيث دلالتُه علىٰ المَطلوبِ دون الرَّاجحِ[1]، والله أعلم.

أمَّا عن المعارض الثَّاني: في دعوىٰ (رشيد رضا) أنَّ النَّبي ﷺ لم يقرَّ تميمًا ﵁ علىٰ كلِّ حديثه، لمكاشفةِ الوحي له في ذلك، وفي هذا إبطال للثِّقة في باقيه . . إلخ:

فهذه دعوىٰ مُبتناة علىٰ غير تريُّثٍ في تأمُّلِ الحديث، نَتاجَ تجافي صاحبِها عن أخبارِ الخوارقِ والغَرائبِ، أدَّىٰ به إلىٰ ردِّ هذا الحديث بمثلِ هذا الاعتراضِ الواهي؛ وإلَّا فهل يُعقَل أنْ يَنقُل النَّبي ﷺ كَلامًا عن أحَدٍ مِن النَّاس ليستشهِدَ به علىٰ أمْرٍ غَيبيٍّ دينيٍّ كان يُخبِر به، ويجمَع له النَّاس، ويُشهِدهم عليه، ثمَّ هو في قَرارةِ نفسِه غيرُ مُصَدِّقٍ به أصلًا ولا مُقِرٌّ له؟!

ويَعجبُ المرء مِن قولِ (رشيد رضا) أنَّ الرَّسول ﷺ قد يُصدِّق الكاذب، في سَياقِ كلامِه عن تصديقِ النَّبي ﷺ لصحابيٍّ جليلٍ مثل تميمٍ الدَّاري!

ثمَّ يذهَبُ مَذهبًا بعيدًا حينَ يحمِلُ علىٰ الحديثِ، فيُؤدِّيه ذلك إلىٰ الطَّعنِ براويه تميمٍ! وقد ثَبَتت صُحبَته ﵁، وحسُن إسلامُه، وزكَّاه عمر ﵁؛ هذا مع اعتِرافِ رشيدٍ بأنَّ أحدًا لم يذكُر فيه شبهةً، ومع ذلك بَقي رشيدٌ مُصِرًّا علىٰ الغَمزِ فيه بقولِه للقُرَّاء بعد كلِّ الفضائل فيه: «. . وستعلَمُ ما فيه!»، مدَّعيًا «أنَّ نفيَ النَّبي ﷺ لبعضِ قول تميمٍ يُبطِل الثِّقة به كلِّه»!

إنَّ غايةَ ما أخبر به تميم ﵁ النَّبيَّ ﷺ وَصْفُ ما جرىٰ له مع مَن خاطبَه بالدَّجال، فلم يُحدِّد هو مكانَ الدَّجالِ ولا حيث خروجُه حتَّىٰ يُقال: أنَّ الوحيَ كاشفَ النَّبي ﷺ في غلطِ كلامِه!

---

(١) وكان غير البخاريِّ مِن العلماء مَن يذهب إلىٰ كونِ الدَّجال هو ابن صيَّادٍ، وهم مع ذلك يُصحِّحونَ حديثَ الجسَّاسة، كابن بطَّال في «شرحه للبخاري» (١٠/٣٨٦)، وأبي العبَّاس القرطبي في «التذكرة» (ص/١٣٤٠)، وهو ظاهر كلامِ النَّووي في «شرحه لمسلم» (١٨/٤٦-٤٧)، والشَّوكانيِّ في «نيل الأوطار» (٧/٢٣٧-٢٤٢).

فمكان الدَّجال وخروجه أمرٌ نَطَق به النَّبي ﷺ ابتداءً مِن عندِه حيث اجتَهد، ولا علاقة لتميم رضي الله عنه به.

وعلىٰ فرضِ أنَّ المكاشفة كانت لكلام تميم رضي الله عنه نفسِه؛ فإنَّ بطلان كلامِ المعترضِ في تضاعيف دعواه نفسِها! إذْ لَولا أنَّ النَّبي ﷺ قد أقرَّه علىٰ خبرِه، ما جَعَل بروزَ الدَّجال مِن بحرِ الشَّام أو بحر اليَمن، إذ هُما البَحْران المُتوَقَّع ضياع سَفينةِ تَميم فيهما، فظَنَّ النَّبي بمُقتضىٰ كلامِ تميم رضي الله عنه أنَّ الدَّجال في هذين، فكان كالفرعِ مِن الأصل، حتَّىٰ كاشفه الوَحي بخلافِ اجتهادِه هذا.

ثمَّ يُقال لـ (رشيد رضا): كيف للوحيِ أن يَتنزَّل علىٰ نبيِّنا ﷺ ليُصحِّحَ له جِهةَ خروجِ الدَّجال، ثمَّ يسكتَ عن أكثرِ أباطيل القِصَّة لو كانت باطلة؟! فيتركَ النَّبيَ ﷺ والمسلمين معه يُصدِّقون هذا الباطلَ، بل ويُوثِّقون تميمًا رضي الله عنه صاحبَ القصَّة، ويأخذون عنه بعدُ الأخبارَ مِن غير ريبةٍ؟!

بل العقل الحصيف يفرض علينا القول بأنَّ إخبار النَّبي ﷺ عن تميم الدَّاري مُصدِّقًا له، لمِن أجلىٰ الأمثلةِ علىٰ أنَّ ما تَلقَّاه الرَّسول بالقَبول مِن الأخبارِ مُوجبٌ للعلمِ(١).

هذا؛ وما كان لنبيِّنا ﷺ أن يُصدِّق دعاوي المنافقين هكذا بإطلاقٍ كما أفرطَ في دعواه (رشيد رضا)، وهو منه ذهولٌ عن قولِه تعالىٰ: ﴿وَمِنْهُمُ ٱلَّذِينَ يُؤْذُونَ ٱلنَّبِىَّ وَيَقُولُونَ هُوَ أُذُنٌ قُلْ أُذُنُ خَيْرٍ لَّكُمْ يُؤْمِنُ بِٱللَّهِ وَيُؤْمِنُ لِلْمُؤْمِنِينَ﴾ [التوبة: ٦١]؛ فإنَّه هو ﷺ يُصدِّق كلامَ المؤمنين، ولا يصدِّق المنافقين وإن سمِع قولَهم(٢).

العجيب في هذا الادِّعاء من (رشيد)، أنَّه قد نَقَضَ شبهتَه هذه بنفسِه عند تفسيرِه لهذه الآية السَّابقة! حيث قرَّر عندها أنَّ النَّبي ﷺ «كان يُعامل المنافقين بأحكامِ الشَّريعة وآدابها الَّتي يعامل بها عامَّة المسلمين، كما أمره الله تعالىٰ ببناء

(١) انظر «مختصر الصواعق المرسلة» (ص/٥٥٦).

(٢) انظر «المحرر الوجيز» لابن عطية (٣/٥٣).

المعاملة علىٰ الظَّواهر، فظنُّوا أنَّه يصدِّق كلَّ ما يُقال له .. إي نعم؛ هو أُذن، ولكنَّه نِعم الأُذن؛ لأنَّه أُذن خيرٍ لا كما تزعمون، **فهو لا يقبل ممَّا يسمعه إلَّا الحقَّ وما وافق الشَّرع .. ولا يصدِّق ما لا يجوز تصديقه شرعًا أو عقلًا»**![1]

فالظَّاهر أنَّ «هدفَ الشَّيخ رشيد كان نزعَ صِبغة الإلزامِ الشَّرعيِّ عن الحديث مهما كلَّف الأمر، فإن لم يكُن مصنوعًا، فهو ليس بمرفوعٍ كلُّه»[2]؛ والله يغفرُ له.

وأمَّا جواب المعارضة الثَّالثة في دعوىٰ أنَّ البِحارَ قد مَسَحَها البَحَّارة في هذه الأزمنة مسحًا ... إلخ ما قالوا:

فهذا اعتراضٌ شبه الرِّيح، لأنَّ العلم الحديث مع بلوغِه في الاتِّساع والتَّطوُّر شأوًا عظيمًا؛ إلَّا أنَّه مع هذا الترقِّي في العلوم، ما زال الحِسُّ يقضي بقصورِ مُنجَزاته عن الإحاطةِ بكلِّ شيءٍ، وليس عَدمُ علمِ البحَّارةِ بما غُبِّي عليهم بقاضٍ لِأن يَنفي ما لم يعلموا؛ لأنَّ عدمَ العِلم بالشَّيءِ لا يسلبُه حقيقةَ الوجود.

والَّذي ينبغي الإقرار به: أنَّ الشَّرعَ الحكيم لا يأمر المُكلَّف بالإيمانِ بأمرٍ لا وَاقع له؛ فإنَّ هذا مُنتَفٍ في تضاعيفِ الأدلَّة الشرعيَّة، لكنَّه يأمر امتحانًا وابتلاءً بالإيمان لواقعٍ مُغيَّبٍ غيرِ مَشهود، والمغالطة تَنشأ حين يُخلط بين البَابين[3].

فإذا كان الأمر كذلك؛ فإنَّ قَبول أحاديث المصطفىٰ ﷺ ليس مَرهونًا بتصحيح علوم بعض البَشر القاصرة لها، بل علوم البَشر مَرهونٌ قَبولُها بألَّا تُخالفَ ما صَحَّ عن النَّبي ﷺ، فلا يُترَكَ المقطوع بصحَّته لأمرٍ تَعتورُه الظُّنون، وتحيط به مِن كلِّ جانب؛ والمتأمِّل في أحوال العلوم -مع تطوُّرِها نسبيًّا- يجدُ أنَّها في طَوْر المَهْد بالنِّسبة لما يخْفىٰ علينا.

مثال علىٰ ذلك: ما نَراه مِن اكتشافاتٍ للكهوف، ومَعالم، وآثارٍ كانتِ في حيِّز المجهول، عَجَزت التِّكنولوجيا مِن قبلُ عن اكتشافها؛ مع وقوعِ هذه

(١) «تفسير المنار» (١٠/٤٤٦).

(٢) «موقف المدرسة العقلية الحديثة من السنة النبوية» لـ د. شفيق شقير (ص/ ٣٢٤).

(٣) «دفع دعوىٰ المعارض العقلي» (ص/٤٦٨).

المكتشفاتِ في دائرةِ أراضي هؤلاء المُكتشِفِين[1]، فأوْلَىٰ أن يخفىٰ عليها ما هو خارجٌ عن أرضها!

ومِمَّا يدلُّك علىٰ تهافت هذا الادِّعاء أيضًا: ما يَربو إلىٰ سمعكِ بين الفَينة والأخرىٰ عبر وسائل إعلامٍ عالميَّةٍ مِن أخبارِ كشوفاتٍ جديدةٍ لجُزرٍ نائيةٍ، قد عَمِي عنها العَالَم المتقدِّم حِقبًا مَديدة.

فهذه جزيرة بركانيَّة تُكشَف جنوبَ طوكيو عاصمةِ اليابان قبل سِنين قليلة[2]!

وأخرىٰ تظهر في نفسِ سنةِ الأولىٰ في ساحلِ باكستانَ الجنوبيِّ مِن بحرِ العَرب[3]!

وثالثة تُكشَف في شواطئِ محافظةِ (أبْيَن) باليَمن، مِن قِبَل صيَّادٍ عن طريق الصُّدفة![4] بعد أن أعمىٰ الله عنها مَن تَبجَّحوا بأنَّهم أحاطوا بكلِّ بَحرِيٍّ خُبْرًا.

ولِم نذهب بعيدًا؟! فهذا كتاب ربِّنا يُخبر عن انحباسِ يأجوجَ ومأجوجَ في السَّدِ منذ عهد ذي القَرنين! وأنَّهم خارجون من رَدمِهم قبل قيام السَّاعة، وهذا بإجماع المسلمين، كما في قولِه تعالىٰ: ﴿حَتَّىٰٓ إِذَا فُتِحَتۡ يَأۡجُوجُ وَمَأۡجُوجُ وَهُم مِّن كُلِّ حَدَبٖ يَنسِلُونَ ۝٩٦ وَٱقۡتَرَبَ ٱلۡوَعۡدُ ٱلۡحَقُّ﴾ [الأنبياء: ٩٦-٩٧].

ولا أخال أحدًا ذا دينٍ وعقلٍ يرتابُ في هذه الآيات مِن سورة الكهف[5]، بدعوىٰ أنَّ علماء الجيولوجيا قد مَسَحوا الأرضَ مسحًا، وجابوا سطحَ قارَّاتها طولًا وعرضًا، فلم يجدوا هذا السَّد، وأنَّ أحدًا منهم لم يلحَظ ذاك الحَفر.

---

(١) انظر «دفاع عن السنة» (ص/٩٦).

(٢) موقع قناة «سكاي نيوز العربية»، الخميس ٢١ نوفبر ٢٠١٣م، والجزيرة اكتُشفت قبل بث الخبر بيوم، أي الأربعاء.

(٣) موقع «قناة العربية الفضائية»، يوم الأربعاء ٢٥ سبتمبر ٢٠١٣م.

(٤) صحيفة «٢٦ سبتمبر» اليمنيَّة، يوم الأحد ٢٧ يونيو حزيران ٢٠٠٤م.

(٥) أعني الآيات ٩٧-٩٩ منها: ﴿فَمَا ٱسۡطَٰعُوٓاْ أَن يَظۡهَرُوهُ وَمَا ٱسۡتَطَٰعُواْ لَهُۥ نَقۡبٗا ۝٩٧ قَالَ هَٰذَا رَحۡمَةٞ مِّن رَّبِّيۖ فَإِذَا جَآءَ وَعۡدُ رَبِّي جَعَلَهُۥ دَكَّآءَۖ وَكَانَ وَعۡدُ رَبِّي حَقّٗا ۝٩٨ وَتَرَكۡنَا بَعۡضَهُمۡ يَوۡمَئِذٖ يَمُوجُ فِي بَعۡضٖۖ وَنُفِخَ فِي ٱلصُّورِ﴾.

فما كان جواب المُعترضِ عن هذه الآية، فهو الجواب نفسُه عن الحديث؛ والَّذي قَدِر علىٰ إطلاع تميم ﷺ علىٰ هذه الجزيرة، قادرٌ علىٰ أن يُضِلَّ سائر النَّاس عنها، ليَجريَ قَدَرُه علىٰ وِفق ما قضىٰ وأراد[1].

وحسمًا لمادَّة هذه المعارضةِ يُقال:

إنَّ الربَّ تبارك وتعالىٰ إذا أراد شيئًا هيَّأ أسبابَه، فالله ﷻ من حكمته أن أطلَعَ تميمًا الدَّاري ﷺ علىٰ أمر الدجَّال؛ ليكون ذلك توكيدًا لما كان يُحدِّث به النَّبي ﷺ أصحابَه من شأنَ الدجَّال، ولحِكَمٍ أخرىٰ نجهلُها، «فيزداد المسلمون وثوقًا به، وهذا بيِّنٌ في الحديث»[2].

وأمَّا دعوىٰ المعارض الرَّابع: أنَّ الحديث مُعارَضٌ بقولِ النَّبي ﷺ: «لا تأتي مائة سنةٍ وعلىٰ الأرض نفسٌ منفوسةٌ اليوم»؛ فيُمكن كشفُ إشكالِه بجوابين:

الأوَّل: أن يكونَ النَّبي ﷺ إنَّما أراد بهذا الحديث «الآدميِّين المَعروفين، وأمَّا مَن خَرج عن العادة، فلم يَدخُل في العُموم، كما لم تدخل الجنُّ، وإن كان لفظًا يَنتظِم الجنَّ والإنسَ، وتخصيصُ مثل هذا مِن مثلِ هذا العمومِ كثيرٌ مُعتاد»[3].

والجواب الثَّاني: فيما حَرَّره محمَّد الأمين الشَّنقيطي بعدَ ذكرِه لحديثِ تميمٍ، قال:

«هذا نَصٌّ صالحٌ للتَّخصيص، يُخرِج الدَّجالَ مِن عمومِ حديثِ مَوتِ كلِّ نفسٍ في تلكِ المائة، والقاعدة المقرَّرة في الأصول: أنَّ العمومَ يجِبُ إبقاؤه علىٰ عمومِه، فما أخرجَه نَصٌّ مخصِّص خرَج مِن العموم، وبَقي العامُّ حجَّةً في بقيَّة الأفراد الَّتي لم يدلَّ علىٰ إخراجها دليلٌ، كما قدَّمناه مِرارًا، وهو الحقُّ ومذهبُ الجمهور، وهو غالبُ ما في الكتاب والسُّنة مِن العمومات، يخرج منها بعضُ الأفراد بنصٍّ مُخصِّص، ويبقىٰ العامُّ حجَّةً في الباقي»[4].

---

(١) انظر «دفع دعوىٰ المعارض العقلي» (ص/٤٦٧-٤٦٨).

(٢) «الأنوار الكاشفة» (ص/١٣٤).

(٣) «مجموع الفتاوىٰ» (٤/ ٣٤٠).

(٤) «أضواء البيان» (٣/٣٣٧).

وحيث أورَد العُثيمين حديثَ انخرام القرنِ إشكالًا علىٰ حديثِ الجسَّاسة، فإنَّه مع ذلك لم يجزِم بنُكرانِه كدأبِ المُتعجِّلين مِن مُنكري السُّنَن، بل اختارَ طريقَ السَّلامة، والتَّوقُّفَ في ما أشكلَ عليه؛ فعبارتُه قال فيها: «في نفسِه منه شيءٌ»، مُعترفًا بتقصيره في تتبُّع أقوال العلماء في هذه المسألة[1]؛ فلعلَّه لو فعلَ، لانحازَ إلىٰ صَفِّهم في قَبولِهم له.

فإن قيل تفريعًا عن هذا الإشكال:

أليس في هذا الطُّول المفرطِ في عمرِ الدَّجال، من عهد النَّبي ﷺ إلىٰ قربِ قيامِ السَّاعة، ما يُثبت له الخلود، وهو ما قد نَفاه الله تعالىٰ عن عموم البَشر؟

فيُقال في الجوابِ عليه: إنَّ للخلودِ مَعنيَين:

المعنىٰ الأوَّل: ما يُراد به انتفاء الموتِ عن الشَّخصِ، «وهو البَقاء الدَّائم»[2]، وهو المُراد مِن كونِ أهلِ الجَنَّة وأهلِ النَّارِ المُشركين خالدين فيهما، فإنَّهم باقونَ فيهما أبَدًا مِن غير مَوتٍ ولا تحوُّل.

المعنىٰ الثَّاني: ما يُراد به الطُّول المفرِط في المَكثِ متجاوزًا المَعهود، وإن استتبَعَ عدمَ بقاء، وهو المَقصود بآياتِ خلودِ بعضِ أهلِ الكبائر في النَّار مِن غيرِ أهلِ الشِّرك.

وكِلا هذين المَعنيينِ قرَّرهما الرَّاغب الأصفهانيُّ تعريفًا للفظِ الخلودِ، فقال: «الخلود: هو تبَرِّي الشَّيء مِن اعتراضِ الفسادِ، وبقاؤُه علىٰ الحالةِ الَّتي هو عليها؛ وكلُّ ما يَتباطَأ عنه التَّغيير والفساد، تصِفُه العَربُ بالخلودِ، كقولِهم للأثافي: خَوالِد، وذلك لطولِ مَكثِها، لا لدوامِ بقائِها»[3].

فعلىٰ هذا نقول:

إنْ كان المقصود بالخلودِ في هذا الاعتراضِ ما كان بالمعنىٰ الأوَّل: أي انتفاء الموت عن الشَّخص ودوام بقائِه: فليسَ في جميعِ أخبارِ الدَّجال ما يُفهِم

---

(١) كما في الجزء الثَّامن من برنامج «اللِّقاء المَفتوح»، وعنوان المسألة: «حال حديث الجسَّاسة».

(٢) «التفسير البسيط» للواحدي (١٥/٦٩).

(٣) «المفردات» للرَّاغب الأصفهاني (ص/٢٩١).

ذلك، بل الوارد فيها مَقتَلُه علىٰ يَدِ المَسيح ابن مريم ﷺ بُعيد نزولِه آخر الزَّمان، ثمَّ يعيشُ النَّاس بعدَ موتِه سَنواتٍ مَديدة.

وإن كان المقصودُ بالخلودِ معنَىٰ اللَّبثِ الطَّويلِ الخارجِ عن العادة: فليس في الشَّرعِ ما يَنفي ذلك عن أحدٍ إذا ما صَحَّ فيه الخَبر؛ والدَّجال كلُّ أمرِه خارقٌ للعادة، وقد علِمتَ حالَه من العَجب، فلا يَصِحُّ أن يُقاسَ علىٰ سائرِ الأسواءِ من البَشر

وعليه نفهمُ أنَّ نفيَ الله ﷻ لخلودِ أحدٍ مِن بني آدم في قولِه: ﴿وَمَا جَعَلْنَا لِبَشَرٍ مِّن قَبْلِكَ ٱلْخُلْدَ أَفَإِيْن مِّتَّ فَهُمُ ٱلْخَٰلِدُونَ﴾ [الأنبياء: ٣٤][1]، **إنَّما هو نَفيٌ للخُلدِ بالمعنىٰ الأوَّل، أي نفيَ البقاءِ في الدُّنيا مِن غيرِ مَوتٍ**، أي: أنَّه «لا يخلُد في الدُّنيا بَشَر، فلا أنتَ يا محمَّد ولا هُم إلَّا عُرضةٌ للمَوتِ؛ فإذا كان الأمرُ كذلك، فإنْ مِتَّ أنتَ أيبقَىٰ هؤلاء؟»[2]، ولذلك أُعقِبَت الآيةُ بقولِه: ﴿كُلُّ نَفْسٍ ذَآئِقَةُ ٱلْمَوْتِ﴾ [الأنبياء: ٣٥].

وأمَّا جوابُ المعارض الخامس؛ في دعوىٰ أنَّ استشهادَ النَّبي ﷺ برجلٍ كِتابيٍّ علىٰ ما كان يحدِّث المُسلمين به: حَطٌّ مِن شأنِه. .إلخ، فيُقال فيه:

إنَّ النَّبي ﷺ لم يكُن المُبادر ابتداءً إلىٰ إشهادِ تميمِ الدَّاري ؓ لِما كان يخبر به عن الدَّجال، بل تميم ؓ هو مَن وَفَد إليه فأخبره عفوًا بما جَرىٰ له مع الدَّجال؛ فلمَّا أن وافقَ ما كان يحدِّث به النَّبي ﷺ أصحابَه، أعجبَه ﷺ ذلك، فأخبرَ بالقصَّة استزادةً في يقينِ السَّامِعين، وتثبيتًا لإيمانِهم؛ وليسَ مَن رَأىٰ كمَن سمِع!

ثمَّ ما العيب، وهذا القرآن نفسُه قد أمرَ النَّبيَّ ﷺ بإشهادِ بعضِ أهلِ الكتابِ علىٰ صِدقِ نُبوَّتِه، مع أنَّ نُبوَّته قد شهِد له بها الوَحيُ نفسُه، فقال تعالىٰ: ﴿قُلْ كَفَىٰ بِٱللَّهِ شَهِيدًۢا بَيْنِي وَبَيْنَكُمْ وَمَنْ عِندَهُۥ عِلْمُ ٱلْكِتَٰبِ﴾ [الرعد: ٤٣]؛ ولكن

(١) وبهذه الآية نفىٰ حاكم المطيري في جملة ما نفىٰ به جواز المكث الطويل للدجال كما يُفهم من حديث الجسَّاسة، وبه أنكر الحديث.

(٢) «الكشَّاف» للزمخشري (٣/١١٦)، وانظر «جامع البيان» للطبري (١٦/٢٦٨).

الغرض إقامة الحجَّة علىٰ الكافِرين، وزيادة يقين المؤمنين، وهذا أمرٌ مَطلوب شرعًا.

فإذا كان استشهاد النَّبي ﷺ لأهل الكتابِ جائزًا في خبرٍ كُليٍّ مُتعلِّقٍ بأصلِ النُّبوة، فكيف لهذا المُعترض أن يُنكرَ استشهادَ النَّبي ﷺ بأحدِ المسلمينَ في خَبر جُزئيٍّ مُتعلِّق بخبرٍ فرعيٍّ مِن أخبار النُّبوة؟!

والله المُوفِّق للحقِّ.

المَبحث الثامن

نقد دعاوي المُعارضات الفكريَّة المُعاصرة لأحاديثِ المسيح الدَّجال

المَطلب الأوَّل
سَوق الأحاديث المُتعلِّقة بالمسيح الدَّجال

عن عبدالله بن عمر رضي الله عنه **قال: ذكر النَّبي يومًا بين ظهري النَّاس المسيحَ الدجَّال، فقال:** إنَّ الله ليس بأعور، ألا إنَّ المسيح الدجَّال أعور العين اليمنىٰ، كأنَّ عينه عِنَبَةٌ طافيةٌ . . »[1].

وعن أنس بن مالك رضي الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ: **«ما بُعث نبيٌّ إلاَّ وقد أنذر أُمَّته الأعورَ الكذَّاب، ألا إنَّه أعور، وإنَّ ربَّكم ليس بأعور، وإنَّ بين عينيه مكتوب (كافر)»**[2].

وعن أبي سعيد الخُدري رضي الله عنه قال: حدثَّنا رسول الله ﷺ حديثًا طويلًا عن الدجَّال، فكان فيما حدَّثنا به أن قال: «يأتي الدَّجال وهو مُحرَّم عليه أن يدخل نِقابَ المدينة[3]، فينزل بعض السِّباخ[4] الَّتي تلي المدينة، فيخرج إليه يومئذٍ رجل

(١) أخرجه البخاري في (ك: الأنبياء، باب: واذكر في الكتاب مريم إذ انتبذت من أهلها مكانا شرقيا، رقم:٣٤٣٩)، ومسلم في (ك: الفتن وأشراط السَّاعة، باب: ذكر الدّجال وصفته وما معه، رقم: ٢٩٣٢).

(٢) أخرجه البخاري في (ك: الفتن، باب: ذكر الدَّجال، رقم:٧١٣١)، ومسلم في (ك: الفتن وأشراط السَّاعة، باب: ذكر الدجال وصفته وما معه، رقم:٢٩٣٣).

(٣) **نقاب وأنقاب:** جمع نَقَب، وهو الطريق في الجبل، والمعنىٰ: أنَّ علىٰ أبوابها وكل موضع يُدخل منه إليها ملائكة. انظر «فتح الباري» لابن حجر (٩٦/٤).

(٤) **السِّباخ:** جمع سَبَخة، وهي الأرض التي تعلوها المُلُوحة، ولا تكادُ تُنبِت إلَّا بعضَ الشَّجر، انظر «النهاية في غريب الحديث» (٨٣٥/٢).

وهو خير النَّاس، أو من خيار النَّاس، فيقول: أشهد أنَّك الدَّجال الَّذي حدَّثنا رسول الله ﷺ حديثَه، فيقول الدَّجال: أرأيتم إن قتلت هذا ثمَّ أحييته هل تشكُّون في الأمر؟ فيقولون: لا، فيقتله، ثمَّ يحييه، فيقول: والله ما كنت فيك أشدَّ بصيرةً منِّي اليوم! فيريد الدَّجال أن يقتله، فلا يسلَّط عليه»[1].

وعن المغيرة بن شعبة رضي الله عنه قال: ما سأل أحدٌ رسولَ الله ﷺ عن الدَّجالِ أكثر ما سألته، وأنَّه قال لي: «**ما يَضُرُّك منه؟**»، قلت: لأنَّهم يقولون: إنَّ معه جبلَ خُبزٍ ونهرَ ماءٍ، قال: «**هو أهْوَن علىٰ الله مِن ذلك**»[2].

وعن النَّواسِ بنِ سمْعَانَ رضي الله عنه قال: ذكر رسول الله ﷺ الدَّجَّال ذاتَ غَدَاةٍ، فَخَفَّضَ فيه ورَفَّعَ[3]، حتَّىٰ ظننَّاه في طائفة النَّخل! فلمَّا رُحنا إليه عرف ذلك فينا، فقال: «**ما شأنكم؟**» قلنا: يا رسول الله، ذكرتَ الدَّجال غداة، فخفَّضت فيه ورفَّعت، حتَّىٰ ظننَّاه في طائفة النَّخل، فقال: «**غير الدَّجال أخوفني عليكم، إن يخرج وأنا فيكم، فأنا حجيجُه دونكم، وإن يخرج ولست فيكم، فامرؤٌ حجيج نفسه، والله خليفتي علىٰ كلِّ مسلم، إنَّه شاب قَطَط[4]، عينه طافئة، كأنِّي أشبِّهه بعبدِ العزَّىٰ بن قَطَن، فمَن أدركه منكم فليقرأ عليه فواتح سورة الكهف، إنَّه خارج خَلَّةً بين الشَّام والعراق، فعاث يمينًا وعاث شمالًا، يا عباد الله فاثبتوا.**

---

(١) أخرجه البخاري في (ك: الفتن، باب: لايدخل الدجَّال المدينة، رقم: ٧١٣٢)، ومسلم في (ك: الفتن وأشراط، باب: صفة الدَّجَّال وتحريم المدينة عليه، رقم: ٢٩٣٨).

(٢) أخرجه البخاري في (ك: الفتن، باب: ذكرالدجال، رقم: ٧١٢٢)، ومسلم في (ك: الفتن وأشراط السَّاعة، باب: ذكر الدجَّال وصفة ما معه، رقم: ٢٩٣٧).

(٣) فخفَّض فيه ورفَّع: في معناه قولان:

أحدهما: أنَّ خفَّض بمعنىٰ حقَّر، وقوله (رفَّع) أي عظَّمه وفخمه، فَمِن تحقيره وهوانه علىٰ الله عَوَره، وأنَّه لا يقدر علىٰ قتل أحد إلاَّ ذلك الرَّجل، ثُمَّ يعجز عنه، وأنَّه يضمحلُّ أمرُهُ، ويقتل بعد ذلك هو وأتباعه، ومن تفخيمه وتعظيم فتنته والمحنة به، هذه الأمور الخارقة للعادة، وأنَّه ما من نبي إلاَّ وقد أنذر قومه.

الوجه الثَّاني: أنَّه خفَّض من صوته في حال الكثرة فيما تكلَّم فيه، فخفَّض بعد طول الكلام والتعب، ليستريح، ثُمَّ رفع ليبلغ صوته كلَّ أحدٍ، انظر «شرح صحيح مسلم» للنووي (١٨/ ٦٣).

(٤) **قَطط**: أي شديد جعودة الشَّعر، انظر «شرح صحيح مسلم» (١٨/ ٦٣).

قلنا: يا رسول الله، وما لبثه في الأرض؟ قال: «**أربعون يومًا، يوم كسَنةٍ، ويوم كشهرٍ، ويوم كجمعةٍ، وسائر أيَّامه كأيَّامكم**»، قلنا: يا رسول الله، فذلك اليوم الَّذي كسنةٍ، أتكفينا فيه صلاة يوم؟ قال: «**لا، اقدروا له قدره**».

قلنا: يا رسول الله وما إسراعه في الأرض؟ قال: «كالغيثِ استدبرته الرِّيح، فيأتي علىٰ القوم فيدعوهم، فيؤمنون به ويستجيبون له، فيأمر السَّماء فتُمطر، والأرض فتُنبت، فتروح عليهم سارِحتُهم[1] أطول ما كانت ذُرًا[2]، وأسبَغه ضُروعًا، وأمدَّه خواصر، ثمَّ يأتي القوم، فيدعوهم فيردُّون عليه قولَه، فينصرف عنهم، فيصبحون ممحلِين[3]، ليس بأيديهم شيء من أموالهم، ويمرُّ بالخَرِبة، فيقول لها: أخرجي كنوزك! فتتبعه كنوزها كيعاسيبِ النَّحل[4]، ثمَّ يدعو رجلًا ممتلئًا شبابًا، فيضربه بالسَّيف، فيقطعه جَزْلَتين رميةَ الغَرَض[5]، ثمَّ يدعوه، فيقبل ويتهلَّل وجهه يضحك، فبينما هو كذلك، إذ بعث الله المسيح ابن مريم، فينزل عند المنارة البيضاءِ شرقيِّ دمشق بين مَهرودَتين[6]، واضعًا كفَّيه علىٰ أجنحة ملكين، إذا طأطأ رأسه قَطَر، وإذا رفعه تحدَّر منه جُمان كاللُّؤلؤ، فلا يحلُّ لكافر يجد ريح نفسِه إلَّا مات، ونفسه ينتهي حيث ينتهي طَرْفُه، فيطلبه حتَّىٰ يدركه بباب لُدٍّ فيقتله»[7].

---

(١) **السَّارحة**: المواشي التي تخرجُ للسَّرح، وهو الرَّعي، انظر «المُفهم» لأبي العباس القرطبي (٧/ ٢٨١).

(٢) **ذُرًا**: جمع ذُروة، وهي الأسنمة، انظر «المُفهم» (٧/ ٢٨١).

(٣) **مُمحلِين**: مُجْدبين، انظر المصدر السابق.

(٤) **يَعَاسيب النَّحل**: فُحولها، وأحدها يعسوب، وقيل: أمراؤها، ووجه التشبيه: أنَّ يعاسِيب النَّحلِ يتبع كلَّ واحد منهم طائفةٌ من النَّحلِ، فتراها جماعاتٍ مُتفرِّقة، فالكنوز تتبع الدَّجَّال كذلك، انظر «المفهم» (٧/ ٢٨٢).

(٥) **جَزْلَتَينِ رمية الغَرَض**: قسَمه قطعتين وفرقتين، «رمية الغرض»: منصوب نصب المصدر، أي: كرمية الغرَضِ في السُّرعة والإصابة، انظر «المفهم» (٧/ ٢٨٢).

(٦) **مهرودتين**: أي في شُقَّتَين أو حُلَّتيْن، انظر «النهاية في غريب الحديث» (٥/ ٥٨٨).

(٧) أخرجه مسلم في (ك: الفتن وأشراط السَّاعة، باب: ذكر الدجَّال وصفة ما معه، رقم: ٢٩٣٧).

وعن محمَّد بن المنكدر قال: رأيت جابر بن عبد الله ﷺ يحلف بالله أنَّ ابن الصَّائد الدَّجال، قلت: تحلف بالله؟! قال: «إنِّي سمعت عمر يحلف علىٰ ذلك عند النَّبي ﷺ، فلم ينكره النَّبي ﷺ»[١].

(١) أخرجه البخاري في (ك: الاعتصام بالكتاب والسنة، باب: من رأىٰ ترك النكير من النبي ﷺ حجة، لا من غير الرسول، رقم: ٧٣٥٥)، ومسلم في (ك: الفتن وأشراط الساعة، باب: ذكر ابن الصياد، رقم: ٢٩٢٩).

المَطلب الثَّاني
سَوْق المعارضاتِ الفكريَّةِ المعاصرةِ للأحاديث المتعلِّقة بالدَّجال

أورَد المخالفون عدَّة شُبهاتٍ عقليَّة متعلِّقة بحقيقة الدَّجال وتشخُّصِه، ومتعلِّقة أيضًا بصفاتِه الثَّابتة في السُّنة، أبرزها مُجملٌ في سبعة مُعارضاتٍ:

المعارضة الأولىٰ: أنَّ أحاديث الدَّجال تُنافي حكمةَ إنذارَ القرآن النَّاسَ بقربِ السَّاعة وإتيانها بغتةً، «فالمسلمون المنتظرون لها -أي للسَّاعة- يعلمون أنَّ لها أشراطًا تقع بالتَّدريج، فهم آمنون من مجيئها بغتةً في كلِّ زمن، وإنَّما ينتظرون قبلها ظهور الدَّجال، والمهدي، والمسيح ﷺ، ويأجوج ومأجوج»[1].

المعارضة الثَّانية: أنَّ هذه الأحاديث نَسَبَت جملةً مِن الخوارق للدَّجال؛ تُضاهي أكبر الآيات الَّتي أيَّد الله بها أولي العزم من الرُّسل، أو تفوقها، وإثبات هذه الأحاديث يُعدُّ شبهةً علىٰ آيات الأنبياء، مما يُسقِط الثِّقة بها، والانتفاع بهدايتها.

المعارضة الثَّالثة: أنَّ هذه الخوارق مخالفة لسُنَنِ الله في خلقه، ونصوص القرآن قاطعة في أنَّه لا تبديل لسُنَّة الله تعالىٰ ولا تحويل.

---

(١) «تفسير المنار» (٩/٤٠٧).

وهذه الشبهات الثَّلاث تولَّىٰ كِبرها ومصادمة الأدلَّة القاطعة بثبوتِ المسيح الدَّجال: (محمَّد رشيد رضا) في «تفسيره»[1]، فأجلبَ علىٰ أحاديثه بأوقارٍ من الشُّبهات مِن جهة الرِّواية والدِّراية.

وقد ساق غيره مُعارضًا لصِفةٍ من صفات الدَّجال الواردة في الحديث؛ وهي ما ورد مِن أنَّه مكتوب بين عينيه (كافر)، فزعم منْعَ حملِ هذه الكتابة علىٰ حقيقتها، ومناطُ المنع عنده:

المعارض الرَّابع: أنَّه لو حُمِلت تلك الكتابة علىٰ حقيقتها، لاسْتوَىٰ في إدراكِ ذلك المؤمن والكافر، ولم يقَع الاختصاص بإدراكِ ذلك للمؤمن فقط، ثمَّ إنَّ مِن المؤمنين من هو أُمِّيٌّ لا يقرأ ولا يكتب، أو مَن هو أعمىٰ؛ فكيف يتَحَصَّل له إدراك ذلك؟

وفي تقرير هذه الشُّبهة، يقول (حسن حنفي) ساخرًا ممَّا صحَّ مِن أمر هذه الكتابة: «..ومكتوب بين العَين العوراء والعَين العمياء كافر! وكأنَّ الجبين سَبُّورة أو قرطاس! وبأيِّ لونٍ تكون الكتابة؟ وبأيَّة لغةٍ؟ وما حجمها؟ وماذا عن المؤمن الَّذي لا يعرف القراءة أو اللُّغة؟ أو المؤمن الأعمىٰ؟ ..»[2].

المعارضة الخامسة: أنَّ بين أحاديثِ المسيحِ الدَّجال عِدَّة تَعارضاتٍ في تحديد شخصِ الدَّجال، وفي زمان خروجِه ومكانِه، وفي خوارِقه الَّتي تكون معه، وكلُّ هذه التَّعارضات يوجب تساقطَها بالمرَّة.

يفصِّل هذه التَّعارضات (رشيد رضا) في «تفسيره» فيقول:

«إنَّها متعارضة تعارضًا كثيرًا يوجب تساقطَها كما ترىٰ فيما يلي؛ فمِن ذلك التَّعارض: .. أنَّه كان يشكُّ في ابنِ صيَّاد مِن يهود المدينة هل هو الدَّجال أم لا، وأنَّه وَصف ﷺ الدَّجال بصفاتٍ لا تنطبق علىٰ ابن صيَّاد، كما قال ابن صيَّاد لأبي سعيد الخدري رضي الله عنه.

---

(١) انظر «تفسير المنار» (٩/٤٨٩-٤٩١).

(٢) «من العقيدة إلىٰ الثورة» (٤/٥٣١).

ومن التَّعارض أيضًا: أنَّه يُصرِّح في بعض الرِّوايات بأنَّه يكون معه -أي الدَّجال- جبل أو جبال من خبزٍ ونهر أو أنهار من ماء وعسل، . . مع ما رواه الشَّيخان -واللَّفظ للبخاري- من حديث المغيرة بن شعبة ﷺ، قلت: لأنَّهم يقولون إنَّ معه جبل خبزٍ ونهر ماء، قال ﷺ: بل هو أهون علىٰ الله من ذلك.

ومن التَّعارض أيضًا: ما وَرَد مِن اختلاف الرِّوايات في المكان الَّذي يخرج منه، ففي بعضِ الرِّويات أنَّه يخرج من قِبل المشرق علىٰ الإبهام، وفي حديث النَّواس بن سمعان ﷺ عند مسلم: أنَّه يخرج مِن خَلَّة بين الشَّام والعراق، وفي رواية أخرىٰ لمسلم: أنَّه يخرج مِن أصبهان، وفي حديث الجسَّاسة عنده: أنَّه محبوس بدِيرٍ أو قصرٍ في جزيرة بحر الشَّام -أي البحر المتوسِّط وهو في الشَّمال- أو بحر اليَمين، وهو في الجنوب، وأنَّه يخرج منها»[1].

المعارضة السَّادسة: أنَّ المسيح الدَّجال لو كان حقيقةً لوَرَد ذكرُه في القرآنِ تحذيرًا للنَّاس مِن فِتَنِه، يقول (نيازي): «ليس في كلِّ القرآن ذكرٌ لأيِّ مسيح دجَّال، . .وإنَّما هي مِن محرَّفات أهل الكتاب جميعًا»[2].

المعارضة السَّابعة: أنَّ في الأحاديث الواردة في وصفِ المسيح الدَّجال تجسيمًا لله تعالىٰ وتشبيهًا له بصفات خلقه، فهي تثبت ضمنًا أنَّ لله عينين.

يقول إسماعيل الكردي: «الإشكال الكبير في الحديث أنَّه عندما يميِّز الدَّجال المدَّعي للألوهيَّة عن الله الحقِّ المتعال، يقول: إنَّ الدَّجال أعور، بعكس الله الَّذي ليس بأعور، وهذا يفيد أنَّ لله تعالىٰ عين أو عينين! إذ لو لم تكن العينان ثابتتان لله تعالىٰ أصلًا لما كان هنالك وجه لمثل هذه المقارنة!

وهذا بالضَّبط ما يذهب إليه الحشويَّة، فيجعل هذا الحديث دليلًا علىٰ ما يسمِّيه صفة العينين أو الأعين لله! ومن هنا فإنَّ فخر المتكلِّمين الإمام محمد بن

---

(١) «تفسير المنار» (٩/ ٤٠٩-٤١٠).

(٢) «دين السلطان» (ص/ ٣٥٥).

عمر الرَّازي طعن في كتابه (أساس التَّقديس) في صحَّة هذا الحديث، وقال: لا يصحُّ متنه وإن كان مخرَّجًا في الصَّحيح، لأنَّ فيه تجسيمًا وتشبيهًا لله تعالىٰ»[1].

(١) «نحو تفعيل قواعد نقد متن الحديث» (ص/٢٠٨-٢٠٩).

المَطلب الثالث
دَفعُ دعوى المعارضاتِ الفكريَّةِ المُعاصرةِ للأحاديثِ المتعلِّقة بالدَّجالِ

قبل التَّصدي لدحضِ مجموعِ المعارضاتِ للأحاديث المتعلِّقة بالدَّجال، يحسُن في هذا المقام التَّأكيد علىٰ جملةٍ مِن المسائل دَلَّت عليها هذه الأحاديث المَسوقةُ آنفًا[1]:

أوَّلًا: إثباتُ أنَّ للمسيح الدجَّال وُجودًا مَوضوعيًّا.

ثانيًا: أنَّ خروجه أعظم الفِتن الَّتي توارَد أنبياء الله تعالىٰ علىٰ التَّحذير منها، وكان أشدَّهم تحذيرًا منه، وبيانًا لنعوته، وكشْفًا عن العِصَم الَّتي تَقي منه: نبيُّنا محمَّد ﷺ.

ثالثًا: أنَّ خروجه مِن أعظم دلائلِ قُربِ السَّاعةِ وأشراطها الكبرىٰ.

تلك الأحاديث المرويَّة في شأن الدَّجال فيما أفاد هذه المسائل قد تواترت تواترًا معنويًّا، ونظَمَها غيرُ واحدٍ من أهل العلم بمخارجِ الأحاديث في سلْكِ الأخبار المقطوع بثبوتِها[2].

---

(١) انظر «دفع دعوىٰ المعارض العقلي» (ص/٤٢٩).

(٢) انظر «نظم المتناثر من الحديث المتواتر» لمحمد بن جعفر الكتاني (ص/٢٢٨).

قال أبو العبَّاس القرطبي: «الَّذي يجب الإيمانُ به: أنَّه لا بُدَّ مِن خروج الدجَّال يَدَّعي الإلهيَّة، وأنَّه كذَّاب أعور؛ كما جاء في الأحاديث الصَّحيحة الكثيرة، الَّتي قد حَصَّلت لِمن عاناها العلمَ القطعيَّ بذلك»[1].

ومِمَّن حَكمَ بتواتُرِ أحاديث الدَّجال: أبو الحسن الأشعريُّ[2]، وابن قيِّم الجوزيَّة[3]، وابن كثير الدِّمشقي[4].

ولثبوتِ أحاديثِ الدجَّال، والقطع بنسبتها إلىٰ الرَّسول ﷺ، درجَ أهل العلم علىٰ عدِّ الإيمان بما تَضمَّنته تلك الأحاديث مِن جُمَل عقائدهم؛ سواءً كان ذلك في مَطاوي مَعْلماتهم الجامعةِ لأحرفِ الاعتقاد[5]، أو ضمن أسفارِهم الَّتي عقدوها علىٰ جِهة الإفرادِ لبيانِ أشراط السَّاعة والفِتنِ الحاصلةِ في آخر الزَّمان[6].

يقول أحمد بن حنبل: «الإيمان أنَّ المسيح الدَّجال خارجٌ، مَكتوب بين عينيه كافر، والأحاديث الَّتي جاءت فيه، والإيمان بأنَّ ذلك كائن، وأنَّ عيسىٰ بن مريم -عليه السَّلام- ينزل، فيقتله بباب لُدٍّ»[7].

ثمَّ إجماعُ أهلِ السُّنةِ مُنعقِدٌ علىٰ ما تضمَّنته هذه المتواترات من أخبار؛ كما حكاه ابن عبد البرِّ في تقريره لعَقدِ أهل السُّنة والجماعة، بعد أن أسند إلىٰ سفيان بن عيينة قولَه: «الإيمان قولٌ وعملٌ ونيَّة، والإيمان يزيد وينقص، والإيمان

(١) «المُفهِم» (٧/ ٢٦٥).

(٢) «رسالة إلىٰ أهل الثغر» (ص/ ١٦٦).

(٣) «المنار المنيف» (ص/ ١٤٢).

(٤) انظر «النهاية في الفتن والملاحم» لابن كثير (١٩/ ١١٣وما بعدها).

(٥) انظر مثلًا «شرح أصول اعتقاد أهل السنة» اللالكائي (٧/ ١٢٩٢)، و«السّنة» لابن أبي عاصم (١/ ٢٨٣)، و«أصول السنة» لابن أبي زمَنِين الأندلسي (ص/ ١٨٨)، و«الشريعة» للآجرِّي (٣/ ١٣٠١)، وغيرها من أسفار أهل السنة التي تضمّنت أخبار الدجّال ووجوب الإيمان بها.

(٦) انظر علىٰ سبيل المثال «أشراط السَّاعة وذهاب الأخيار وبقاء الأشرار» لعبد الملك بن حبيب الأندلسي (ص/ ١٣٤) و«النهاية في الفتن والملاحم» لابن كثير (١٩/ ١١٣وما بعدها).

(٧) «أصول السنة» لأحمد بن حنبل (ص/ ٣٣-٣٤).

بالحوض، والشَّفاعة، والدَّجال»، قال: «علىٰ هذا جماعةُ المسلمين، إلَّا مَن ذكرنا فإنَّهم لا يُصدِّقون بالشَّفاعة، ولا بالحوض، ولا بالدَّجال»(١).

يُشير ابن عبد البرِّ بِمَن ذكَر إلىٰ طوائف مِن الخوارج، والجهميَّة، والمعتزلة(٢).

وهذا ما وافقه عليه أبو محمد ابن حزم، حيث أشار إلىٰ المنكرين للدجَّال وأحاديثِه بقوله: «أمَّا ضِرار بن عمرو وسائر الخوارج: فإنَّهم يَنفون أن يكون الدَّجالُ جملةً، فكيف أن يكون له آية؟!»(٣).

وقال القاضي عياض: «هذه الأحاديث الَّتي أدخلَها مسلم في قصة الدَّجال، حُجَّة أهل الحقِّ في صحَّة وجوده، وأنَّه شخصٌ معيَّن، ابتلىٰ الله به عبادَه، وأقدره علىٰ أشياء مِن قدرته؛ ليَتميَّز الخبيث مِن الطيِّب .. هذا مذهب أهل السُّنة، وجماعة أهل الفقه والحديث ونُظَّارهم»(٤).

وقال أبو العبَّاس القرطبي: «فائدة الإنذار -أي بالدجَّال-: الإيمانُ بوجوده، والعزم علىٰ معاداتِه، ومخالفته، وإظهار تكذيبه، وصدقِ الالتجاء إلىٰ الله تعالىٰ في التعوُّذ مِن فتنتِه؛ وهذا مذهب أهل السُّنة، وعامَّة أهل الفقه والحديث؛ خِلافًا لمِن أنكرَه»(٥).

فأمَّا جوابُ المعارضةِ الأولىٰ لكلِّ هذا الَّذي قرَّرناه من دعوىٰ المخالِف أنَّ أحاديث الدجَّال تُنافي الحكمة من إنذارِ القرآن بقُربِ السَّاعةِ، وإتيانها إلىٰ النَّاس بغتةً:

فإنَّ مِن مَثارات الغَلط في هذه الدَّعوىٰ نَصْبَ التَّلازم بين التَّصديق بهذه الأشراط، وبين انتفاءِ ما اختصَّت به السَّاعة مَن مجيئها بغتةً؛ والواقع أنَّ التَّلازمَ

(١) «التمهيد» (٢/ ٢٩١).

(٢) انظر «إكمال المعلم» (٨/ ٤٧٥).

(٣) «الفِصل» لابن حزم (١/ ٨٩).

(٤) «إكمال المعلم» (٨/ ٤٧٤-٤٧٥).

(٥) «المُفهم» للقرطبي(٧/ ٢٦٧).

مُنْتَفٍ؛ فإنَّ هذه الأشراط الَّتي يَقطع علماءُ المسلمين بصحَّةِ الخبرِ بها، غايتُها أن تَتميَّز بها السَّاعة قدرًا مِن التَّمْييز، وأمَّا التَّحديد التَّام فهو مِن الغيب المُطلق الَّذي اختَصَّ الله به.

ولعلَّ ما أوقعَ (رشيد رضا) في هذه المُغالطة: ظنُّه أنَّ ترتيبَ حَدثٍ بعد وقوع حَدَثٍ قبله، يمنعُ حدوثَ الأخير منهما في التَّرتيب أن يكون بَغتةً؛ وهذا فَهم خاطئ، يُتبيَّن زغله إذا علمنا:

أنَّ معنىٰ (البَغتة) في اللُّغة: المفاجأة بالشَّيء[1]، أي: نفي عِلمِك بمَجيء وقتِ ذاك الشَّيء بالتَّعيين، فأمَّا عِلمُك بقربِ وقتِه لعلامةٍ ما، لا يعني معرفتَك بوقتِه تحديدًا، فلا تَلازم.

هذا ما قرَّره ابن جرير الطَّبري بفصيح عبارةٍ في مَعرضِ حديثه عن السَّاعة وأشراطِها الكُبرىٰ، فقال:

«إنَّ تلك أوقاتٌ لا يَعلم أحدٌ حدودَها، ولا يعرف أحدٌ مِن تأويلِها إلَّا الخبر بأشراطِها، لاستئثارِ الله بعلمِ ذلك .. وكان نبيُّنا محمَّد ﷺ إذا ذكر شيئًا من ذلك لم يدلَّ عليه إلَّا بأشراطه، دون تحديده بوقتٍ، كالَّذي رُوي عنه ﷺ أنَّه قال لأصحابه إذا ذكر الدَّجال: «**إنْ يخرُج وأنا فيكم، فأنا حجيجُه، وإن يخرج بعدي، فالله خليفتي عليكم**»، وما أشبه ذلك مِن الأخبار .. الدَّالةِ علىٰ أنَّه ﷺ لم يكن عنده عِلمُ أوقاتِ شيءٍ منه بمَقادير السِّنين والأيَّام، وأنَّ الله -جلَّ ثناؤه- إنَّما كان عرَّفه مجيئَه بأشراطه، ووقتَه بأدلَّته»[2].

والَّذي أعجب منه، ليست غفلة (رشيد رضا) عن هذا الفرق اللُّغويِّ المهمِّ، ولكن عجبي من أنَّه -وهو المُعترض علىٰ هذه الأحاديث بدعوىٰ أنَّ خروجَ الدَّجال وأشراط السَّاعة قاضيةٌ علىٰ الحكمةِ مِن إخفاء السَّاعة- هو نفسُه قبلَ مَوضعِ اعتراضِه هذا بصفحاتٍ يَسيرة، يقرِّر «أنَّ للسَّاعة أشراطًا ثَبَتت في الكتابِ

(١) «المفردات» للراغب الأصفهاني (ص/ ١٣٥).

(٢) «جامع البيان» للطبري (١/ ٦٨).

والسُّنة. وأعظمها بعثةُ خاتم النَّبيِّين، بآخر هداية الوحي الإلهيِّ للنَّاس أجمعين؛ لأنَّ بعثتَه ﷺ قد كَمُل بها الدِّين.. وبكماله تكمُل الحياة»![1]

ومهما يكن حَصرُ (رشيد رضا) لتلك الأشراطِ في بعضِها القليلِ -كبعثة النَّبي ﷺ- فإنَّ ما أورَده مِن إشكالٍ في الأشراط الأخرىٰ واردٌ علىٰ ما أثبته من ذاك القليل، فما كان جوابه عنها فهو جوابنا عن سائرِها.

ثمَّ هذا الاعتراض وإن رَاشَه (رشيد رضا) علىٰ أحاديث أشراطِ السَّاعة، فقد فاته أنَّ ذلك يَسري إلىٰ الآيات النَّاصة علىٰ أنَّ للسَّاعة أشراطًا -بإقراره هو أنَّها في القرآن- سواءً بسواء! مِن ذلك -مثلً- قوله تعالىٰ: ﴿فَهَلْ يَنظُرُونَ إِلَّا ٱلسَّاعَةَ أَن تَأْتِيَهُم بَغْتَةً فَقَدْ جَآءَ أَشْرَاطُهَا﴾ [محمد: ١٨].

فلا مَحيص للمُعترضِ عن الوقوعِ في مخاضةِ هذا الإلزامِ إلَّا باتِّهام الرَّأي قبل التَّسارع في الطَّعن في الدَّلائل ببادي الرَّأي.

ومُحصَّل التَّحقيق في هذا الباب:

أنَّ هذه الأشراط -ومنها خروج الدَّجال الأكبر- إنَّما تَدلُّ علىٰ قُربِ السَّاعة، لا علىٰ تحقُّقِ العلمِ بوقوعِها، وعلَّة ذلك: انتفاءُ العلم بالمدَّة الزَّمنيَّة المحدَّدة بين تلك الأشراط وبين وقوع السَّاعة، «وبهذا يكون الأمرُ نَقيضَ ما ذكره المُعترضون؛ بأن يكون العلم بهذه الأشراط: باعثًا علىٰ العملِ، موقِظًا من الغفلة، زاجرًا عن التَّمادي في المعاصي.

وهل قَطَّع قلوبَ الصَّالحين، وأذابَ أكبادَهم، كمثلِ تذكُّر تلك الأهوالِ العِظام، وما فيها مِن فِتَنٍ تفزَع منها القلوب»[2].

وأمَّا المعارضة الثَّانية: وهو دَعواهم أنَّ هذه الأحاديث نَسَبت جُملةً مِن الخوارقِ للدَّجال تُضاهي أكبر الآيات التي أيَّد الله بها أولي العزم... إلخ؛ فالجواب عنها أن يُقال:

---

(١) «تفسير المنار» (٩/٤٠٣).

(٢) «دفع دعوىٰ المعارض العقلي» (ص/٤٢٤) بتصرف يسير.

إنَّ منشأ الخطأ عند هؤلاء راجعٌ في حقيقتِه إلىٰ إغفال أمرين مهمَّين:

الأمر الأول: النَّظر في حقيقةِ دعوىٰ الدَّجال التي يدَّعيها لنفسِه:

فإنَّ دعوىٰ الدَّجَّال الَّتي تصحبُها تلك الخوارق هي دَعوىٰ الرُّبوبية، لا النُّبوَّة والرِّسالة! وعلىٰ هذا، فاقترانُ هذه الخوارق بدعواه، ومُضاهاتها لآياتِ الأنبياءِ ليست مَثار إشكال؛ لكونِه لم يَدَّع الرِّسالة أصلًا حتَّىٰ يُقال: إنَّ هذه الخوارق مُعجزات وآيات قامت مَقام تصديقِ الله تعالىٰ له.

الأمر الثَّاني: النَّظر في ما اقترنَ بالدَّجالِ مِن أحوال وصفات، تُبرهن علىٰ حقيقةِ أمرِه، وتكشِف عن زَيْفِ دَعواه:

وهو أنَّ الدَّجال مَوسوم بصفاتٍ وعلاماتٍ تقوم مَقام تكذيبِه فيما يدَّعيه؛ سواء مِن أمرِ الرُّبوبية أو الألوهيَّة، وهذه الأمور المُقترِنة معه تُبطِل أثرَ تلك الخوارق، وتَزيدُ اليقينَ عند المؤمنين بكذبه؛ وإلاَّ لمَا كان للنبِّي ﷺ فَضلٌ ومَزيَّة علىٰ غيره مِن الرُّسل في الإبانةِ عن أمر الدَّجال، ولا في قولِه لهم: «**ألا أحدِّثكم حديثًا عن الدَّجال ما حدَّث به نبيٌّ قومَه؟ ..**» الحديث[1]، ولَمَا كان في قوله ﷺ: «**إنْ يخرجْ وأنا فيكم، فأنا حجيجُه دونكم، وإنْ يخرج ولستُ فيكم فامرُؤٌ حجيجُ نفسه**» فائدةٌ تُذكر.

فإنَّ المقصودَ من قولِه ﷺ: «.. **فامرؤٌ حَجيجُ نفسه**» أنَّ الدَّجال إنْ خرجَ ولستُ فيكم «فليحتجَّ كلُّ امرئٍ عن نفسِه بما أعلمتُه مِن صِفته، وبما يدلُّ عليه العقلُ مِن كذبه في دعوىٰ الإلهيَّة؛ وهو خَبرٌ بمعنىٰ الأمر، مع ما فيه مِن التَّنبيه علىٰ النَّظر عند المُشكلات، والتَّمسُّك بالأدلَّة الواضحات»[2].

والمؤمن ببصيرتِه يُسدِّده الله تعالىٰ، فينكشِف له في أزمانِ الفِتنِ ما لا ينكشفُ لغيره، ويَتبيَّن له صدق الصَّادق، وافتراء المفتري، والدَّجال أكذب الخلق، وكَذبه ظاهر، لا يُنفَق علىٰ أهلِ اليقين.

---

(١) أخرجه البخاري في (ك: الأنبياء، باب: قول الله تعالىٰ: ﴿إِنَّآ أَرۡسَلۡنَا نُوحًا إِلَىٰ قَوۡمِهِۦٓ أَنۡ أَنذِرۡ قَوۡمَكَ مِن قَبۡلِ أَن يَأۡتِيَهُمۡ عَذَابٌ أَلِيمٞ﴾، رقم: ٣٣٣٨)، ومسلم في (ك: الفتن وأشراط السَّاعة، باب: ذكر الدجال وصفته وما معه، رقم: ٢٩٣٦).

(٢) «المفهم» للقرطبي (٧/ ٢٧٦-٢٧٧) بتصرف يسير.

يصدِّق هذا قول ابن تيميَّة: «المؤمن يَتبيَّن له ما لا يتبيَّن لغيره؛ لا سيما في الفِتن، وينكشفُ له حال الكذَّاب الوضَّاع علىٰ الله ورسوله؛ فإنَّ الدَّجال أكذبُ خلقِ الله، مع أنَّ الله يُجري علىٰ يَديه أمورًا هائلة، ومخاريقَ مُزَلزِلة؛ حتَّىٰ أنَّ مَن رآه افتُتِن به، فيكشفها الله للمؤمن، حتَّىٰ يعتقد كذبَها وبطلانَها، وكلَّما قوِيَ الإيمان في القلب قويَ انكشافُ الأمور له، وعَرَف حقائقَها مِن بواطلها؛ بخلافِ القلب الخَراب المُظلِم»[1].

فإن قيل: لكن مع وجودِ هذه الصفات المُخبَر عنها في الأحاديث الدَّالة علىٰ كذب الدَّجال؛ فإنَّ وجود ما يُضادُّها مِن الخوارق الَّتي يُجريها الله علىٰ يديه، يَبعثُ إلىٰ الافتتانِ به، والحيرة في أمره!

فيُقال: نعم هذا حقٌّ، فإنَّ ما يُجريه الله علىٰ يَديه فتنةٌ عظيمة، لا يخلُص منها إلَّا أهلُ الإيمان؛ كما قال ذلك الشَّاب المؤمن الَّذي قتَله الدجَّال ثمَّ أحياه: «**ما كنتُ فيك أشدَّ بصيرةً مِن اليوم**»؛ وكما يحصل لمَن في قلوبِهم مَرض، وأهل النِّفاق والكَفرة من ازدياد الارتياب والفتنة به؛ فهذا الأمر -كما يقرِّره الخطَّابيُّ- «جائزٌ علىٰ سبيلِ الامتحانِ لعبادِه؛ إذْ كان منه ما يدلُّ علىٰ أنَّه مُبْطِل، غير محقٍّ في دعواه؛ وهو أنَّ الدَّجال أعور عَينِ اليمنىٰ، مكتوب علىٰ جبهته كافر، يقرؤه كلُّ مسلم، فدعواه داحضة مع وسْم الكُفر، ونَقْص العور، الشَّاهدَيْن بأنَّه لو كان ربًّا لقَدِر علىٰ رفع العَور عن عينِه، ومَحْو السِّمةِ عن وجهِه، وآياتُ الأنبياء الَّتي أُعطوها بَريئةٌ عمَّا يُعارضها ونقائضها، فلا يشتبهان بحمد الله»[2].

وأمَّا المعارضة الثَّالثة: وهي زعمهم أنَّ هذه الخوارق مخالفة لسُنن الله . . . إلخ:

فالجواب عنها: ما أبنتُ عنه في المبحثِ المنعقدِ لدفعِ المُعارضِ العقليِّ عن الآياتِ الحسيَّة للأنبياء؛ والَّذي يأتي في مبحث مستقلٍّ.

---

(١) «مجموع الفتاوىٰ» لابن تيمية (٢٠/٤٥).

(٢) «أعلام الحديث» للخطابي (٤/٢٣٣١).

وأمَّا المعارض الرَّابع: وهو قولهم أنَّ الكتابةَ لو حُمِلت علىٰ حقيقتها، لاستوىٰ في إدراك ذلك المؤمن والكافر، وأنَّ مِن المؤمنين مَن هو أمِّيٌّ أو أعمىٰ .. إلخ:

فالَّذي يتحقَّقه العقلاء الأسوياء في درء هذه الشُّبهة، أنَّ العقل لا يُحيل ذلك، فهم يعلمون أنَّ الربَّ تبارك وتعالىٰ الَّذي قَدِر علىٰ أن يَصرِف الكافر عن إدراك هذه الكتابة، لا يُعجِزه سبحانه أن يُمكِّن المؤمنَ الأميَّ والأعمَىٰ مِن إدراكها! وكِلا الفِعلين الإلهيِّين -مِن الصَّرف عن تلمُّحِ الكتابةِ والتَّمكين من إدراكها- أمران غَيْبيَّان نجهل كيفيَّتهما علىٰ التَّحقيق.

وعلىٰ هذا؛ فحملُهم الخاطئ للوارد في هذا الحديث مِن أمرِ الكتابةِ علىٰ معنىٰ ما ثَبت من شواهدِ عجْزِه وظهور نقصِه: هو «عُدولٌ وتحريفٌ عن حقيقةِ الحديث من غير مُوجبٍ لذلك، وما ذكره المعترض مِن لزوم المُساواةِ بين المؤمن والكافر في قراءةِ ذلك، لا يلزم من وجهين:

أحدهما: أنَّ الله يَمنع الكافرَ مِن إدراكِه؛ ولا سيما وذلك الزَّمان قد انخرقت فيه عوائد؛ فليكن هذا منها! وقد فُهِم ذلك ممَّا جاء في بعضِ طُرقه: «**يقرؤه كلُّ مؤمنٍ؛ كاتبٍ وغير كاتبٍ ..**»، وقراءة غيرِ الكاتبِ خارقةٌ للعادة.

وثانيهما: أنَّ المؤمن إنَّما يُدركه لتثبُّتِه ويقظتِه، ولسوءِ ظنِّه بالدَّجال، وتخوُّفه من فتنتِه، فهو في كلِّ حالٍ يستعيد النَّظر في أمرِه، ويَسْتزيد بصيرةً في كذبه؛ فينظر في تفاصيل أحواله، فيقرأ سطورَ كفرِه وضلاله، ويتبيَّن عينَ محالِّه.

وأمَّا الكافر: فَمَصروفٌ عن ذلك كلِّه؛ بغفلتِه وجهلِه، وكما انصرف عن إدراك نقص عَوَرِه، وشواهد عجزِه؛ كذلك يُصرَف عن فهم قراءة سطورِ كفره ورَمْزِه»[1].

(١) «المفهم» (٧/ ٢٦٨-٢٦٩).

فالصحيح الَّذي عليه المحقِّقون من أهل العلم: **أنَّ الكتابة المذكورة حقيقة،** جعَلَها الله علامةً قاطعةً يُكذِّب بها الدَّجال، فيُظهِر الله المؤمنين عليها، ويخفيها علىٰ مَن أراد شقاوَتَه(١).

والقاضي عياض وإن حكىٰ في ذلك خلافًا، أنَّ بعضهم قال: هي مَجازٌ عن سِمة الحدوث عليه(٢)؛ فهذا مذْهب ضعيف.

يقول فيه ابن حجر: «ولا يَلزم مِن قولِه: «**يقرؤه كلُّ مؤمنٍ، كاتبٍ وغير كاتب.**.» أن لا تكون الكتابةُ حقيقةً، بل يُقدِّر الله علىٰ غيرِ الكاتب عِلمَ الإدراك، فيقرأ ذلك، وإنْ لم يكن سَبق له معرفةٌ بالكتابة؛ وكأنَّ السِّرَّ اللَّطيفَ في أنَّ الكاتب وغير الكاتب يقرأ ذلك: لمناسبةِ أنَّ كونَه أعور يُدركه كلُّ مَن رآه»(٣).

فبهذا يَتبيَّن أنَّ مَن ذهب إلىٰ تأويلِ الأحاديث الدالَّةِ علىٰ الوجودِ العَينيِّ للدَّجَّال، بحملِها علىٰ الرَّمزِ والإشارةِ؛ وأنَّها ترمز إلىٰ الخرافةِ والدَّجل، الَّتي تزول بتقريرِ الشَّريعة علىٰ وجهِها -كما ذَهب إلىٰ ذلك (محمَّد عبده)(٤)-، أو أنَّها ترمزُ علىٰ الشرِّ واستعلائه -كما تأوَّلها (محمَّد أَسد)، وارتضاه (مصطفىٰ محمود)(٥)-: كلُّ هذه التَّأويلات لا تثبُت علىٰ قَدَمٍ، وبطلانُها بيِّنٌ مِن وجوه:

الوجه الأوَّل: أنَّ هذه التَّأويلات مُؤسَّسة فيما يظهر علىٰ الإحالةِ العقليَّة، ولا إحالة تمنع مِن قبول أحاديثِ الدجَّال والتَّسليم بها؛ بل هي جاريةٌ علىٰ سَنَن العَقل، والشَّرعُ مُثبِت لها، وما أثبته الشَّرعُ فهو يَقينًا مُوافقٌ للعقل، ومَن تأمَّل هذا في جميع ما أخبر به الرَّسول ﷺ، فمُحالٌ أن تَزِلَّ قدمُه عند ورودِ بعضِ ما يُشكِل علىٰ هذا الأصل.

---

(١) «شرح النَّووي علىٰ مسلم» (١٨/ ٦٠).

(٢) «إكمال المعلم» (٨/ ٤٧٦).

(٣) انظر «فتح الباري» لابن حجر (١٣/ ١٠٠).

(٤) نقله عنه تلميذه رشيد رضا في «تفسيره» (٣/ ٣١٧).

(٥) انظر كتابه «رحلتي من الشك إلىٰ الإيمان» (ص/ ١٠٤-١٠٥)، ورأي (محمد أسد) منقول في هذا الموضع نفسه من الكتاب.

الوجه الثَّاني: أنَّ هذه التَّأويلات قَدْحٌ في تبليغ النَّبي ﷺ؛ لأنَّه مِن المُتقرِّر شرعًا وعقلًا أنَّ مَن أراد النُّصحَ والبيانَ لأحدٍ مِن الخَلق، فإنَّه لابدَّ أن يَعمَد إلىٰ أقربِ الطُّرقِ للإفهام، ويَتخيَّر مِن الألفاظِ ما تحصل به الإبانة، وتقع به النَّصيحة، فإنْ تَحاشىٰ مُريد النَّصيحةِ هذا السَّبيل بأنْ عَمد إلىٰ الإبهام، مع الحاجة إلىٰ البيان: استدلَّ النَّاظر في حال هذا المتنكِّب عن هذا السَّبيل علىٰ أنَّه: جاهلٌ عاجزٌ عن الإبانة، أو قاصدٌ لتضليل المُخاطَب، وإيقاعِه في الحِيرة!

ولا ريب أنَّ المُتأوِّلين لأحاديثِ الدَّجالِ ونحوها علىٰ خلاف الظَّاهر المُتبادر منها، وإن لم يَتقصَّدوا أحدَ هذين الاحتمالين: فإنَّهم واقعون في وصفِ الرَّسول ﷺ بأحدِهما لزومًا.

الوجه الثَّالث: أنَّ حملَ هذه الأحاديث الدَّالة علىٰ تشخُّصِ الدَّجال، وخروجِه علىٰ الرَّمز والتَّخييل، بلا قرينة توجب ذلك: هو عدولٌ عن الظَّاهرِ المُتبادَر بلا ضرورة عقليَّة ولا شرعيَّة تستدعيه.

وطَرْقُ بابِ التَّأويل لأدنىٰ إشكالٍ يَنقدح في عقل النَّاظر في مثل هذه الأحاديث، يَبعثُ علىٰ فتحِ البابِ علىٰ مصراعَيْه لتأويلِ أحرفِ الشَّريعة كلِّها، فلا يُوثَق بعدُ بخَبرٍ، ولا ينعقد القلب علىٰ دينٍ؛ وهذا هو الانحلال بعينِه، وهَدْم الشَّريعة وتَقْويضها[1].

وأمَّا المعارض الخامس: في دعوىٰ المخالفِ تناقضَ أحاديث الدَّجال في تحديدِ شخصِه، أو في زمانِ خروجِه ومكانِه، أو في خوارِقه الَّتي تكون معه؛ فإنَّا نبيِّن زيفَ دعاوي التَّناقض هذه كلًّا علىٰ حِدة:

فأمَّا دعواه أنَّه ﷺ كان يشكُّ في ابن صيَّاد هل هو الدَّجال أم لا، مع أنَّه وَصَف الدَّجال بصفاتٍ لا تنطبق علىٰ ابن صيَّاد: فالحقُّ أنَّ الاختلافَ في ابنِ الصَّياد[2] لا يُنكَر وقوعه بين العلماء، «وأشكلَ أمرُه، حتَّىٰ قيل فيه كلُّ مَقيل»[3].

---

(١) «دفع دعوىٰ المعارض العقلي» (ص/٤٥٠-٤٥٢).

(٢) اسمه: صاف، وقيل: عبد الله، ويكنىٰ أبا يوسف، وهو شاب من يهود المدينة، انظر «التذكرة» للقرطبي (ص/١٣١٧).

(٣) «معالم السنن» للخطابي (٤/٣٤٨).

والَّذي يَقتضيه المنهج العلميُّ الصَّحيح هنا: الرُّجوع بهذا الاختلاف وأدلَّته إلىٰ قواعد الجمع، ثمَّ التَّرجيح بضوابطه إن تَعذَّرت الأولىٰ، أمَّا أن يُقدم المخالف علىٰ قفزِ تلكم المراحلِ المنهجيَّة، والرِّضا بعدُ بإسقاطِ الأدلَّة كلِّها بدعوىٰ الاضطراب: فنَأيٌ عن الجادَّة الَّتي تَوالىٰ الأصوليُّون علىٰ التَّوصيةِ بسلوكِها في مثل هذه القضايا النَّقليَّة.

فمن ذلك: ذهاب بعضِ أهلِ العلمِ إلىٰ كونِ ابن الصَّياد هو المسيح الدَّجال[1]، وأنَّه هو الخارج آخر الزَّمان، واستشهدوا بما مَرَّ عن محمَّد بن المنكدر قال: «رأيتُ جابر بن عبد الله ﷺ يحلف بالله أنَّ ابن الصَّائد الدَّجال، قلت: تحلف بالله؟! قال: إنِّي سمعت عمرَ يحلف علىٰ ذلك عند النَّبي ﷺ، فلم ينكره النَّبي ﷺ»[2]، وبقول جابر ﷺ أيضًا: «فقَدْنا ابنَ الصيَّاد يوم الحَرَّة»[3]، وتأوَّلوا فقدَه هذا برجوعِه إلىٰ جزيرتِه الَّتي رآه فيها تَميم الدَّاري مُوثَّقًا!

يقول النَّووي: «أمَّا احتجاجُه هو -أي ابن الصَّياد علىٰ مَن اتَّهمه بأنَّه الدَّجال- بأنَّه مُسلم، والدَّجال كافر، وبأنَّه لا يولد للدَّجال، وقد وُلِد له هو، وأن لا يدخل مكَّة والمدينة، وأنَّ بن صيَّاد دخل المدينة، وهو متوجِّه إلىٰ مكَّة: فلا دلالة له فيه، لأنَّ النَّبي ﷺ إنَّما أخبر عن صِفاته وقتَ فتنتِه وخروجِه في الأرض»[4].

---

(١) كابن بطَّال في «شرحه للبخاري» (١٠/٣٨٦)، وأبي العبَّاس القرطبي في «التذكرة» (ص/١٣٤٠)، وهو ظاهر كلامِ النَّووي في «شرحه لمسلم» (١٨/٤٦-٤٧)، والشَّوكانيّ في «نيل الأوطار» (٧/٢٣٧-٢٤٢).

(٢) أخرجه البخاري في (ك: الاعتصام بالكتاب والسنة، باب: من رأىٰ ترك النكير من النبي ﷺ حجة، لا من غير الرسول، رقم: ٧٣٥٥)، ومسلم (ك: الفتن واشراط الساعة، باب: ذكر ابن الصياد، رقم: ٢٩٢٩).

(٣) أخرجه أبو داود في «سننه» (ك: الملاحم، باب: في خبر ابن الصياد، رقم: ٤٣٣٢)، وصحح إسناده الألباني في «صحيح وضعيف سنن أبي داود» (٤٣٣٢).

(٤) «شرح النووي علىٰ مسلم» (١٨/٤٦).

وذهب غير هؤلاء إلىٰ أنَّ المسيح الدَّجال الخارجَ آخر الزَّمان غير ابن الصَّياد الَّذي عاش في المدينة زمنَ النُّبوة[1]، فإنَّ هذا «كان دجَّالًا مِن الدَّجاجلة، ثمَّ تِيب عليه بعد ذلك، فأظهرَ الإسلام، والله أعلمُ بَضميرِه وسَريرتِه»[2].

ودليلهم علىٰ ذلك: حديثُ تميم الدَّاري رضي الله عنه الطَّويل المشهور في «صحيح مسلم»[3]، وقد مرَّ أنَّه أخبرَ النَّبيَّ ﷺ بلُقياه المسيحَ الدَّجالَ -بتقديرٍ مِن الله تعالىٰ- مُوثقًا في دِيرٍ بإحدىٰ الجُزر النَّائية في البحر، فذكره له بأوصافٍ تخالف ما عليه ابنَ الصَّياد.

وحملَ بعضُ هؤلاءِ جزمَ عمر رضي الله عنه علىٰ أنَّ ابن الصَّياد هو المسيحُ الدَّجال علىٰ عدم اطِّلاعِه علىٰ حديث تميمٍ وقتَ حلِفِه، وحملوا جزمَ جابر رضي الله عنه لمَّا رأىٰ سكوتَ النَّبي ﷺ عند حلف عمر رضي الله عنه بأنَّه اجتهادٌ منه مَنقوض، وذلك أنَّ «الظَّاهر أنَّ النَّبي ﷺ لم يكُن قد أُوحِيَ إليه وقتئذٍ في أمره بشيءٍ، وإنَّما أوحي إليه بصفاتِ الدَّجال، وكان في ابن صيَّاد قرائن محتملة، فلذلك كان ﷺ لا يقطع في أمره بشيء»[4].

فكان سِرُّ سكوتِه ﷺ علىٰ حَلفِ عمرَ: عَدمُ تحقُّقِه مِن بطلانِ ما حَلف عليه، فلا يُعَدُّ هذا السُّكوت في هذه الحالة تقريرًا، خصوصًا إذا عُلِم أنَّ مِن شرط العَمل بالتَّقرير: ألَّا يعارضَه تَصريحٌ يخالفه[5].

فبهذا يرجُح عندي أنَّ قول مَن نفىٰ أن يكون المسيح الدَّجال هو ابن الصَّياد هو الأصوب.

---

(١) منهم البيهقيُّ في «البعث والنشور» (ص/٣١، استدراكات عامر حيدر)، وابن تيمية في «الفرقان» (ص/١٦٦)، وابن كثير في «البداية والنهاية» (١٩/ ٢٠٤).

(٢) «البداية والنهاية» لابن كثير (١٩/ ٢٠٤).

(٣) ستأتي دراسة هذا الحديث ودفع المعارضات المعاصرة عنه بتفصيل في مبحث مستقل.

(٤) «شرح صحيح الإمام مسلم» للنووي (١٨/ ٤٦).

(٥) وسيأتي تفصيلُ الكلام في حقيقة ابن صيَّاد في تضاعيف الكلام علىٰ حديث الجسَّاسة.

ومهما يكُن أحدُ القَولين هو الصَّواب، فكِلا قائلَيْه من أهل العلم قد أصابَ المنهجَ الصَّحيح، بسلوكهم لسبيل الجمعِ والتَّرجيح بين أدلَّة الباب، بدلَ الإقدامِ علىٰ خطيئة الطَّعنِ في البابِ جملةً.

وأمَّا عن التَّعارض الثَّاني: في دعوىٰ (رشيد رضا) أنَّ بعضَ الرِّوايات تُصرِّح بأنَّه يكون مع الدَّجال جبالٌ من خبزٍ ونهر أو أنهار من ماء وعسل .. إلخ، في حين أنَّ ما رواه الشَّيخان من حديث المغيرة بن شعبة ﷺ ينفي ذلك عنه، حيث قال للنَّبي ﷺ: لأنَّهم يقولون إنَّ معه جبل خبزٍ ونهر ماء، فقال ﷺ: هو أهون علىٰ الله مِن ذلك.

فجوابه: سائرٌ علىٰ منوالِ ما سبق تقريره مِن الجواب علىٰ دعوىٰ التَّعارض قبله، ذلك أنَّ «إعمالَ الدَّليلين أَوْلَىٰ مِن إهمالِها»[1]، ثمَّ التَّرجيح إن استحكَم العجز عن الجمع، وقد سبق تقريره.

فنقول: إنَّ قولَه ﷺ: «هو أَهْوَن علىٰ الله مِن ذلك» مُحتمل مَعنَيين:

المعنىٰ الأوَّل: أنَّ الدَّجالَ أهونُ مِن أن يُجرِيَ الله علىٰ يديه هذه الخوارق؛ وإنَّما هو تخييل، وسِحرٌ يَسحر به أعينَ النَّاس.

وهذا المعنىٰ اختاره الطَّحاويُّ في تفسيرِ الحديث[2]، فقرَّر أنَّ ما يُظهِره الدَّجال ليس إلَّا تخييلًا ومَخْرَقةً لا حقيقةَ تحتها، واستدلَّ تأييدًا لذلك بحديثِ أبي الزُّبير عن جابر ﷺ مرفوعًا: «.. **ثمَّ يأمرُ السَّماءَ فتُمطر فيما يَرىٰ النَّاس، ويقتلُ نفسًا ثمَّ يحييها فيما يَرىٰ النَّاس**»[3].

وعلىٰ الطَّريقة نفسِها في الجمعِ سارَ ابن حبَّان البُستي، فقرَّر أنَّ «إنكارَ المصطفىٰ ﷺ علىٰ المغيرة بأنَّ مع الدَّجال أنهار الماء، ليس يُضادُّ خبرَ

---

(١) انظر «تشنيف المسامع» للزركشي (٣/٤٩٢)، و«شرح المحلي علىٰ جمع الجوامع - مع حاشية العطار» (٢/٦٦).

(٢) انظر «شرح مشكل الآثار» (٢/٤٢٤).

(٣) أخرجه الطَّحاوي في «شرح مشكل الآثار» (١٤/٣٨١، رقم: ٥٦٩٤)، وأحمد في «المسند» (٢٣/٢١١، رقم: ١٤٩٥٤)، والحاكم في «المستدرك» (٣/٤٢٣) وصَّححه.

أبي مسعود ﷺ الَّذي ذكرناه، لأنَّه أَهْوَن علىٰ الله مِن أن يكون معه نهرٌ الماء يجري، والَّذي معه يرىٰ أنَّه ماءٌ ولا ماءٌ، من غير أن يكون بينهما تَضادٌّ»[١].

والمعنىٰ الثَّاني: أنَّه أهْون مِن أن يجعلَ ما يخلقه الله تعالىٰ علىٰ يَديه مُضِلًّا للمؤمنين، ومشكِّكًا لقلوبِ الموقنين.

يقول القاضي عياض: «قوله في هذا الحديث: «.. **هو أهْوَن علىٰ الله مِن ذلك**»، أي: مِن أن يجعلَ ما يخلقُه علىٰ يدِه مُضِلًّا للمؤمنين، ومُشكِّكًا لقلوبِ المُوقنين؛ بل يزيد الَّذين آمنوا إيمانًا، وليرتاب الَّذين في قلوبهم مَرض والكافرون»[٢].

وقال ابن حجر: «.. فدلَّ ما ثَبت مِن ذلك علىٰ أنَّ قوله ﷺ: «.. **هو أهون علىٰ الله من ذلك**» ليس المراد به ظاهره، وأنَّه لا يجعل علىٰ يديه شيئًا مِن ذلك؛ بل هو علىٰ التَّأويل المَذكور»[٣]، يعني: تفسيرَ القاضي عياض السَّالف الذِّكر.

فلمَّا أن كان هذا اللَّفظ مِن رسول الله ﷺ محتملًا لكِلا هذين المعنيين؛ كان المُتعيَّن البحث عمَّا يزيح أحد الاحتمالين؛ فوجدنا أنَّ الأحاديث الأخرىٰ قد أبانت عن أنَّ ما مع الدَّجال من الخوارق علىٰ بابها وظاهرها، فلم يسعنا حينئذٍ إلَّا المصير إليها، واتِّخاذها أصلًا مُحكما يُردُّ إليها ما تشابه من الألفاظ[٤].

فأمَّا استدلالُ الطَّحاوي بحديثِ جابر ﷺ: فلا يستقيم له إلَّا بعد التَّسليم بصحَّة ثبوتِه؛ وهذا ما لا يتمُّ له؛ لتفرُّد أبي الزُّبير عن جابر ﷺ بتلك الزِّيادة الَّتي لم تقع في الأحاديث الأخرىٰ، أعني قولَه: «فيما يرىٰ النَّاس»، فهي زيادةٌ تخالف رواياتِ الثِّقاتِ للحديث، لا أعلمها إلَّا مِن رواية أبي الزُّبير عن جابر[٥].

(١) «صحيح ابن حبان» (١٥/ ٢١١).
(٢) «إكمال المعلم» (٨/ ٤٩٢).
(٣) «فتح الباري» (١٣/ ١١٦).
(٤) «دفع دعوىٰ المعارض العقلي» (ص/ ٤٤٦).
(٥) ولست أنزع إلىٰ التعليل بعنعنة أبي الزبير عن جابر بكونه مدلسًا.

فكيف تثبت هذه الزِّيادة أنَّ الإمطارَ مجرَّد تخيُّلٍ لا حقيقة له، وقد أنبتت الأرض منه حقيقةً، وأكل النَّاس مِمَّا أخرجت؟!

وإن كان الدَّجال قد خيَّل للنَّاسِ شَقَّ الشَّاب المؤمن فِلْقَتين، ثمَّ أرجعَه كما كان حيًّا، فهل يُعقل أنَّ الشَّابَ المفعول به ذاك قد شملَه ذاك التَّخييل وقد صرخ بوقوعه؟! وإلَّا فما منعه أن يجهر في النَّاس أنَّ ما أجراه الدَّجال عليه مجرَّد تخييلٍ وتدليسٍ لا حقيقة له لم يُمَسَّ فيه بسوء؟! في حين أنَّ الرِّوايات الصَّحيحة تُثبت أنَّ الشَّابَ قد تَيقَّن أنَّه قد أُحْيِيَ بعد مَقتلِه، فزاد بذلك يَقينُه بما كان أخبرَ النَّبي ﷺ مِن كونِ ذلك علىٰ الحقيقة!

مِن هنا نتبيَّن: أنَّ ما ذهب إليه الطَّحاوي وابن حبَّان مِن تأويلٍ لِما مع الدَّجال من الخوارق علىٰ معنىٰ التَّمويه والتَّخييل تردُّه تلك الأحاديث البيِّنة الدالَّة علىٰ أنَّ ما يُظهِره الله علىٰ يَديه مِن أمرِ السَّماء بالإمطار فتُمطر، والأرضِ فتُنبت، واتِّباع كنوز الأرض له كيعاسيب النَّحل، وقتْله ذلك الشَّاب ثمَّ إحيائه له: كلُّه حقيقةٌ لا مَخْرقة، وليس هناك ما يَمنع من جريانِ تلك الخوارق علىٰ يَديه، والزَّمن زَمن انخراق السُّنَن.

ولذا قال أبو العبَّاس القرطبي: «أمَّا مَن قال: إنَّ ما يأتي به الدجَّال حِيَلٌ ومخارق فهو مَعزول عن الحقائق؛ لأنَّ ما أخبر به النَّبي ﷺ مِن تلك الأمور حقائق لا يحيل العقل شيئًا منها، فوَجَب إبقاؤها علىٰ حقائِقها»[1].

ولا ريب أنَّ مثل الطَّحاوي وابن حبَّان لا يشملهما كلام القرطبيِّ هذا، لأنَّ مَردَّ تأويل هذين الإمامين ليس عن شبهةٍ عقليَّة -كما دأبُ المُحْدَثين- بل كان عن شبهةٍ نقليَّة؛ كما مَرَّ معنا مِن استدلالهم بروايةِ: «.. **فيما يَرىٰ النَّاس**»، مع ما يعلمانه مِن الأحاديث الَّتي فيها ذِكرٌ لتلك الخوارق.

هذا كي لا يَظُنَّ ظانٌّ أنَّ تأويلهم نابعٌ عن استشكالٍ عَقليٍّ مَحضٍ فيُتَّخَذ ذلك وليجةً للاعتضادِ به، وبيان مَآخذ أهلِ العلم، ونفيُ مَوارد الظُّنون عنهم، مِمَّا

---

(١) «المفهم» (٢٣/١٠٧)، وانظر «البداية والنهاية» (١٩/١٩٣-١٩٤).

يَتغيَّاه هذا البحث؛ لقطعِ علائقِ المتأوِّلين المُتعلِّقين بأذيالِهم؛ فضلًا عن كونِ ذلك مِن لوازمِ الدِّيانة.

وأمَّا عن التَّعارض الثَّالث: في دعوىٰ اختلافِ الرِّواياتِ في المكانِ الَّذي يخرجُ منه المسيح الدَّجال:

فإنَّ الدَّجال خارجٌ مِن المشرقِ قولًا واحدًا، وهو ما أشارت إليه أكثر الأحاديثِ في هذا الباب، «ثمَّ جاء في روايةٍ أنَّه يخرج مِن خُراسان، أخرج ذلك أحمد والحاكم مِن حديث أبي بكر ﷺ، وفي أخرىٰ أنَّه يخرج مِن أصبهان، أخرجها مسلم»[1].

ولا تعارض بين هذه الجهات الثَّلاثة، لأنَّ أصبهان جزءٌ من بلاد خراسان، وخراسان واقعة شرق الجزيرة العربيَّة.

والَّذي يظهر أنَّ النَّبي ﷺ ذكر في حديث الجسَّاسة خروجَ الدَّجال مِن بحر الشَّام أو بحر اليَمن قد رجعَ عنه النَّبي ﷺ في آخر الرِّواية نفسها، حيث قال ﷺ: **«ألَا إنَّه في بحر الشَّام، أو بحر اليَمن، .. لا بل من قِبل المشرق ما هو! مِن قِبل المشرق ما هو! مِن قِبل المشرق ما هو!»**، وأوْمأ بيده إلىٰ المشرقِ[2].

يقول أبو العبَّاس القرطبي في هذه الجُمَل النَّبويَّة: «كلُّه كلامٌ ابتُدِئ علىٰ الظَّن، ثمَّ عَرض الشَّك أو قصد الإبهام، ثمَّ نَفىٰ ذلك كلَّه، وأضربَ عنه بالتَّحقيق، فقال: **لا، بل مِن قبل المشرق**؛ ثمَّ أكَّد ذلك بـ(ما) الزَّائدة، وبالتَّكرار اللَّفظي، وهذا لا بُعدَ فيه؛ لأنَّ النَّبي ﷺ بَشرٌ يظنُّ ويشكُّ، كما يَسهو ويَنسىٰ، إلَّا أنَّه لا يَتمادىٰ، ولا يُقَرُّ علىٰ شيءٍ من ذلك، بل يُرشَد إلىٰ التَّحقيقِ، ويُسلك به سواء الطَّريق»[3].

---

(١) «فتح الباري» (١٣/ ٩١).

(٢) أخرجه مسلم في (ك: الفتن وأشراط الساعة، باب: في خروج الدجال ومكثه في الأرض، ونزول عيسىٰ وقتله إياه، وذهاب أهل الخير والإيمان، وبقاء شرار الناس وعبادتهم الأوثان، والنفخ في الصور، وبعث من في القبور، رقم: ٢٢٦٢).

(٣) «المُفهم» (٢٣/ ١٣٢).

والحاصل مِن هذا: أنَّه ﷺ ظَنَّ أنَّ الدجَّال المذكورَ في بَحرِ الشَّام؛ لأنَّ الظَّن أنَّ تميمًا رَكِب في بحر الشَّام، ثمَّ عرَض له احتمالُ أنَّه في بحرِ اليَمن؛ لقربه مِن أرْض الشَّام، ثمَّ أطلعه العليمُ الخبير علىٰ تحقيقِ ذلك فحَقَّق.

أمَّا ما جاء في حديث النَّواس بن سمعان ﷺ مِن أنَّ الدَّجال سيخرج من خلَّة بين العراقِ والشَّام: فيُحمَل علىٰ تعدُّدِ خروجه، فيكون «مُبتدأ خروجِ الدَّجال مِن خراسان، ثمَّ يخرج إلىٰ الحجازِ فيما بين العراق والشَّام»[1] خروجَه الأكبرَ، قصدَ استئصالِ جذرٍ من جذور الإسلامِ مِن أصلِه.

أمَّا جواب المعارضِ السَّادس: في دعوىٰ المعترضِ أنَّ الدَّجال لو كان حقيقةً، لوَرَد ذكره في القرآن الكريم، تحذيرًا للنَّاس مِن فتنِه:

فلقد جاء في القرآنِ الكريم الإخبار عن أشراط السَّاعة بإجمال، كما في قوله تعالىٰ: ﴿فَهَلْ يَنظُرُونَ إِلَّا ٱلسَّاعَةَ أَن تَأْتِيَهُم بَغْتَةً فَقَدْ جَآءَ أَشْرَاطُهَا فَأَنَّىٰ لَهُمْ إِذَا جَآءَتْهُمْ ذِكْرَىٰهُمْ﴾ [محمد: ١٨]، ولا شكَّ أنَّ مهمَّة الرَّسول تفصيلُ هذا الإجمالِ وبيانُه، وقد تواترَ عن النَّبي ﷺ إدراجُ الدَّجال في جملةِ هذه الأشراطِ الَّتي ذكرتها الآية الكريمة، فوَجَب التَّسليم له به.

وخفاءُ حكمةِ عدمِ التَّصريحِ بأمرِ الدجَّال في القرآنِ لا يُعكِّر علىٰ ما دَلَّت عليه الأحاديث القطعيَّة مِن ثبوتِ أمرِه؛ وإلَّا لاقتضىٰ ذلك التَّجارِي في إنكارِ كلِّ ما يثبُت في السُّنَن مِن مَعاقِد الدِّين، بدعوىٰ سكوتِ القرآن عنه!

وأمَّا جواب المعارض السَّابع: من دعوىٰ تضمُّنِ الأحاديث الواردةِ في وصفِ الدَّجال تجسيمًا لله تعالىٰ وتشبيهًا بخلقه، حيث لازمها إثبات العَيْن له سبحانه:

فقد تَقدَّم الكلام علىٰ أنَّ إثباتِ الصِّفاتِ لله تعالىٰ الواردة في الكتاب والسُّنة، مِن غير تَكييفٍ لها ولا تمثيل، لا يُعَدُّ ذلك تجسيمًا للبَاري سبحانه، ولا تشبيهًا له بخلقِه.

(١) «المُفهم» (١١٦/٢٣).

وقد جَرىٰ مَذهبُ أهل السُّنة والجماعة علىٰ حملِ ما جاء في الحديث الوارد في عور الدَّجال علىٰ إثباتِ صِفة العَينِ لله تبارك وتعالىٰ علىٰ ما يَليق بجلالِ ذاتِه وعظمتِه، حيث ذَكَر النَّبي ﷺ الدَّجال بـ«**أنَّه أعْور، وأنَّ ربَّكم ليس بأعْور**»، و«الأعور عندهم ضدُّ البَصير بالعَينين»[(١)].

يقول البيهقيُّ تعليقًا علىٰ هذا الحديث:

«في هذا نفيُ نقصِ العَور عن الله سبحانه وإثبات العَين له صِفةً، وعرفنا بقوله ﷻ: ﴿لَيۡسَ كَمِثۡلِهِۦ شَيۡءٞ﴾ [الشُّورَىٰ: ١١]، وبدلائل العقلِ أنَّها ليست بحَدقة، وأنَّ اليَدين ليستا بجارِحَتين، وأنَّ الوجهَ ليس بصورةٍ؛ وأنَّها صفات ذاتٍ أثبتناها بالكتاب والسُّنة بلا تَشبيه»[(٢)].

وعلىٰ هذا مَشىٰ الأشاعِرَة المتقدِّمون في إثباتِ تلكم الصِّفات الذَّاتية الخبريَّة، ولم يزيدوا علىٰ ذلك، اقتفاءً لمذهبِ مَن سَلف مِن علماء الأمَّة، مع تنزيههِم له تعالىٰ عن المثيل والشَّبيه؛ يكفي في هذا ما نقله عنهم أبو الحسن الأشعريِّ وهو يُقرِّر عقائد أهل السُّنة، حيث قال: «قال أهل السُّنة وأصحاب الحديث: ليس بجسم، ولا يُشبه الأشياء، وأنَّه علىٰ العرش .. وأنَّ له عَيْنين»[(٣)].

وقال في موضعٍ آخر مِن كُتبِه: «.. وأنَّ له -سبحانه- عَينين بلا كيف»[(٤)].

أمَّا مَن تأوَّل هذا الخَبر النَّبويَّ مِن مُنتسِبي هذا الإمام، بأنَّ المُرادَ منه مجرَّد نفي النَّقصِ والعَيبِ عنه سبحانه، أو كناية عن صِفة البَصرِ لا العَين[(٥)]؛ فعلىٰ قول هذا الفريقِ أيضًا يسلمُ الحديث من تُهمة التَّجسيمِ أو التَّشبيه؛ إذ أنَّه كما كانت

---

(١) «نقض الدارمي علىٰ بشر المريسي» (ص/٣٠٥).

(٢) «الاعتقاد» للبيهقي (ص/٨٩).

(٣) «مقالات الإسلاميين» (١/١٦٨- تحقيق: عدنان زرزور).

(٤) «الإبانة عن أصول الديانة» (ص/٢٢).

(٥) تراه -مثلًا- في قولِ ابن فورَك في «مشكل الحديث وبيانه» (ص/٢٥٣) عند ذكرِه حديثَ عورِ الدَّجال: «معنىٰ هذا الخبر أيضًا: تحقيقُ وصفِ الله تعالىٰ بأنَّه بصير، وأنَّه لا يصحُّ عليه النَّقص والعَمىٰ، ولم يُرد بذلك إثبات الجارحة، وإنَّما أراد نفيَ النَّقص، لأنَّ العور نقص».

ظواهر كثيرٍ من آياتِ الصِّفات أوَّلوها بكونِها غير مرادةٍ لظاهرها، فكذلك الشَّأن عندهم مع ما صحَّ من أحاديث الصِّفاتِ الخبريَّة.

فالمُثبتون لصفةِ العَيْنِ يَجعلون الحديث دليلًا لهم يَنضاف إلىٰ أدلَّةِ صحَّة مَذهبهم في ذلك، ومَن تأوَّل الحديث علىٰ غير ظاهرِه، فإنَّ تأويله فرعٌ عن تصحيحِه له.

وبهذا تنتفي كلُّ دعاوي الاعتراضاتِ عن أخبار الدَّجال، ولله الحمد.

المَبحث التاسع

نقد المُعارضات الفكريَّة المُعاصرة لأحاديثِ نزولِ المسيحِ عيسى ابنِ مريم عليه السلام

المَطلب الأوَّل

سَوقِ أحاديثِ نزولِ المسيحِ عيسى ابنِ مريم عليه السلام

عن سعيد بن المسيِّب عن أبي هريرة رضي الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ:

«والَّذي نَفسِي بيده؛ لَيُوشِكَنَّ أَنْ يَنْزِلَ فِيكُمْ ابنُ مَرْيَمَ حَكَمًا عَدْلًا: فَيَكْسِرَ الصَّلِيبَ، وَيَقْتُلَ الْخِنْزِيرَ، وَيَضَعَ الْجِزْيَةَ[1]، وَيَفِيضَ الْمَالُ حتَّىٰ لا يَقْبَلَهُ أَحَدٌ؛ حتّىٰ تَكُونَ السَّجْدَةُ الْوَاحِدَةُ خَيْرًا من الدُّنْيَا وما فيها».

ثمَّ يقول أبو هريرة رضي الله عنه: واقرءوا إن شئتم: ﴿وَإِن مِّنْ أَهْلِ ٱلْكِتَٰبِ إِلَّا لَيُؤْمِنَنَّ بِهِۦ قَبْلَ مَوْتِهِۦ ۖ وَيَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ يَكُونُ عَلَيْهِمْ شَهِيدًا﴾ [النساء: ١٥٩]، متَّفق عليه[2].

وعن أبي هريرة رضي الله عنه أنَّ رسول الله ﷺ قال: **«كَيْفَ أَنْتُمْ إذا نَزَلَ ابن مَرْيَمَ فِيكُمْ وَإِمَامُكُمْ مِنْكُمْ؟!»** متَّفق عليه[3].

وعن جابر بن عبد الله رضي الله عنه قال: سمعت رسول الله ﷺ يقول:

«لَا تَزَالُ طَائِفَةٌ مِن أُمَّتِي يُقَاتِلُونَ علىٰ الْحَقِّ ظَاهِرِينَ إلىٰ يَوْمِ الْقِيَامَةِ»، قال:

---

(١) **ويضع الجزية**: أي لا يقبلها، ولا يقبل من الكفار إلاَّ الإسلام، ومَن بذل منهم الجزية لم يُكَفَّ عنه بها، بل لا يقبل إلاَّ الإسلام أو القتل، انظر «شرح النووي لصحيح مسلم» (٢/ ١٩٠).

(٢) أخرجه البخاري في (ك: الأنبياء، باب: نزول عيسىٰ ابن مريم عليه السلام، رقم: ٣٤٤٨)، ومسلم في: (ك: الإيمان، باب: نزول عيسىٰ بن مريم حاكمًا بشريعة نبينا محمد ﷺ، رقم:١٥٥).

(٣) أخرجه البخاري في (ك: الأنبياء، باب: نزول عيسىٰ ابن مريم عليه السلام، رقم:٣٤٤٩)، ومسلم في (ك: الإيمان، باب: نزول عيسىٰ بن مريم حاكمًا بشريعة نبينا محمد ﷺ، رقم:١٥٥).

«فَيَنْزِلُ عِيسَىٰ بن مَرْيَمَ ﷺ فيقول أَمِيرُهُمْ: تَعَالَ صَلِّ لنا، فيقول: لَا؛ إِنَّ بَعْضَكُمْ علىٰ بَعْضٍ أُمَرَاءُ، تَكْرِمَةَ الله هذهِ الْأُمَّةَ» أخرجه مسلم[١].

وعن أبي هريرة رضي الله عنه، أنَّ رسول الله ﷺ قال: «وَالَّذِي نَفْسِي بيده؛ لَيُهِلَّنَّ ابنُ مَرْيَمَ بِفَجِّ الرَّوحاءِ[٢]؛ حَاجًّا، أو مُعْتَمِرًا، أو لَيَثْنِيَنَّهُمَا» أخرجه مسلم[٣].

وعن النَّواس بن سمعان رضي الله عنه قال: ذَكَرَ رسول الله ﷺ الدَّجَّالَ ذاتَ غَدَاةٍ . . . الحديث، وفيه:

«. . فبَيْنَما هُمْ كَذٰلِكَ، إِذْ بَعَثَ الله الْمَسِيحَ ابنَ مَرْيَمَ، فَيَنْزِلُ عِنْدَ الْمَنَارَةِ الْبَيْضَاءِ شَرْقِيَّ دِمَشْقَ بين مَهْرُودَتَيْنِ، وَاضِعًا كَفَّيْهِ علىٰ أَجْنِحَةِ مَلَكَيْنِ؛ إذا طَأْطَأَ رَأْسَهُ قَطَرَ، وإذا رَفَعَهُ تَحَدَّرَ منه جُمَانٌ كَاللُّؤْلُؤِ، فلا يَحِلُّ لِكَافِرٍ يَجِدُ رِيحَ نَفَسِهِ إلا مَاتَ، وَنَفَسُهُ يَنْتَهِي حَيْثُ يَنْتَهِي طَرْفُهُ، فَيَطْلُبُهُ حتىٰ يُدْرِكَهُ بِبَابِ لُدٍّ، فَيَقْتُلُهُ، ثُمَّ يَأْتِي عِيسَىٰ ابنَ مَرْيَمَ قَوْمٌ قد عَصَمَهُمْ الله منه، فَيَمْسَحُ عن وُجُوهِهِمْ، وَيُحَدِّثُهُمْ بِدَرَجَاتِهِمْ في الْجَنَّةِ . . .» الحديث، أخرجه مسلم[٤].

---

(١) أخرجه مسلم في (ك: الإيمان، باب: نزول عيسىٰ ابن مريم حاكما بشريعة نبينا محمد ﷺ، رقم: ١٥٦).

(٢) فج الرَّوحاء: بين مكة والمدينة، كان طريق رسول الله ﷺ إلىٰ بدر، وإلىٰ مكة عام الفتح وعام الحج، انظر «معجم البلدان» (٤/٢٣٦).

(٣) أخرجه مسلم في (ك: الحج، باب: إهلال النبي ﷺ وهديه، رقم: ١٢٥٢).

(٤) أخرجه مسلم في (ك: الفتن وأشراط السَّاعة، باب: ذِكر الدجال وصفته وما معه، رقم: ٢٩٣٧).

المَطلب الثَّاني
سَوْق المُعارضاتِ الفِكريَّةِ المعاصرةِ
لأحاديثِ نزولِ المسيحِ عيسى ابنِ مريم عليه السلام

مع صراحةِ ما دَلَّت عليه النُّصوص مِن نزول عيسىٰ عليه السلام، وتضافرها علىٰ ذلك، وبلوغها مَبْلغ القطْع: إلاَّ أنَّ طوائف مِن مخالِفي السُّنةِ جالَدوا الدَّلائل، وناقضوا البراهين؛ إمَّا بِرَدِّ الأدلَّةِ صراحةً، أو التَّلفُّعِ بمُرُطِ التَّأويل، تَلطُّفًا منهم في رَدِّها.

فمِمَّن نُقِل عنه الرَّدُّ مِن مُتقدِّمي الخَلَف بعضُ الخوارج، وبعض المُعتزلة[1].

ومِن مُتأخِّري الخَلَف: (محمَّد عبدُه)، فقد نَقلَ تلميذُه (محمَّد رشيد رضا) موقِفَه مِن أحاديث نزول عيسىٰ عليه السلام، ووافقَ أستاذَه في إبطالِ معاني تلك الأحاديث؛ من غيرِ أن يسلكَ مسلكَ شيخِه في تحريف معانيها، بل اكتفىٰ بتفويضِ معاني تلك الأحاديث إلىٰ الله تعالىٰ[2]؛ وإن كان الاثنان متَّفقان في المآلِ علىٰ تعطيلِ مَدلول تلك الأَحاديث، فقد زاد (محمَّد عبده) أن اختارَ التماسَ غريب المعاني في تأويلها[3].

(١) انظر «إكمال المعلم» (٨/ ٤٩٢).

(٢) انظر «تفسير المنار» (١٠/ ٣٤٢).

(٣) مما تأوَّل به محمد عبده نزولَ عيسىٰ عليه السلام وحكمه في الأرض آخر الزمان: أن ذلك يكون «بغلَبَة روحه وسِرّ رسالته علىٰ النّاس، وهو ما غَلَب في تعليمه من الأمر بالرحمة، والمحبة، والسِّلم، والأخذ =

و(محمَّد عبده) وإن لم يُصَرِّح هو بأنَّ هذا التَّعطيلَ مَوقفٌ علميٌّ له؛ إذْ يَعزو ذلك للعلماء بتعبيرِه، إلاَّ أنَّ ظاهرَ طريقتِه يُفْهِم ذلك؛ فإنَّه جَعلَ للقولِ بأنَّ رفعَ عيسىٰ عليه السلام كان بروحِه دون جسدِه تخريجَين، مَفادُ الأوَّل منهما في:

المعارضِ الأوَّل: إنَّ أحاديث هذا الباب «آحادٌ متعلقٌ بأمرٍ اعتقاديٌّ؛ لأنَّه مِن أمور الغَيب، والأمور الاعتقاديَّة لا يُؤخذ فيها إلَّا بالقطعيِّ، لأنَّ المطلوب فيها هو اليقين، وليس في الباب حديث متواترٌ»(١).

وهذا ما تبعه فيه أحمد المَراغي (ت١٣٧١هـ)(٢) حين زَعم «أنَّ هذه الأحاديث لم تبلغ درجةَ الأحاديث المتواترة الَّتي تُوجِب علىٰ المسلم عقيدةً، والعقيدة لا تجب إلَّا بنصٍّ من القرآن أو بحديث متواتر .. وعلىٰ ذلك فلا يجِب علىٰ المسلمِ أن يعتقد أنَّ عيسىٰ عليه السلام حَيٌّ بجسمِه وروحِه»(٣).

وكان ممَّن صرَّح بإنكارِ رفعِ المَسيحِ ونزولِه محمَّد شلتوت (ت١٣٨٣هـ)، فقد غَالَطَ هذا الحقائق وأنكر البَدَهِيَّات من عقدِ أهل السُّنة؛ من ذلك ما تراه في:

المعارضِ الثَّاني: حيث زَعَمَ أنْ ليس في القرآن «مُستَنَدٌ يَصْلح لتكوينِ عَقيدةٍ يطمئنُّ إليها القلب بأنَّ عيسىٰ رُفِع بجسمِه إلىٰ السَّماء، وأنَّه حَيٌّ إلىٰ الآن فيها، وأنَّه سينزل منها آخر الزَّمانِ إلىٰ الأرض»(٤).

= بمقاصد الشريعة دون الوقوف عند ظواهرها، والتمسك بقشورها دون لُبابها ... فزمان عيسىٰ علىٰ هذا التأويل: هو الزمان الذي يأخذ الناس فيه بروح الدين والشريعة الإسلامية؛ لإصلاح السرائر، من غير تَقَيُّد بالرُّسُوم والظواهر»! «تفسير المنار» (٣/ ٢٦١-٢٦٢).

(١) «تفسير المنار» (٣/ ٢٦١).

(٢) **أحمد بن مصطفىٰ المراغي**: فقيه ومفسر مصري، تخرج بدار العلوم سنة ١٩٠٩م، ثم كان مدرِّس الشريعة الإسلامية بها، وولي نظارة بعض المدارس، وعُين أستاذا للعربية والشريعة الإسلامية بكلية (غوردون) بالخرطوم، وتوفي بالقاهرة، من مؤلفاته: (الحسبة في الإسلام)، و(الوجيز في أصول الفقه) مجلدان، و(تفسير المراغي)، انظر «الأعلام» للزركلي (١/ ٢٥٨).

(٣) «مجلة الرسالة» (ص/ ١١)، العدد (٥١٩)، بتاريخ: ١٤/ ٠٦/ ١٩٤٣.

(٤) مقال بعنوان «نزول عيسىٰ عليه السلام» لمحمد شلتوت، في «مجلة الرسالة» (ص/ ٤) العدد (٥١٤)، بتاريخ: ١٠/ ٠٥/ ١٩٤٣.

فإذا كان المُستنَد الَّذي يُثبِت هذه العقيدة منتفيًا في نظره؛ فإنَّ فُشُوَّها في المحيط الإسلاميِّ هو من آثار أحدِ العوامل الأجنبيَّة الَّتي ابتغت ترسيخ مثل هذه المعتقدات بينهم -يَعنون عاملَ الإسرائيليَّات[1]- حيث تأثَّروا بها نتيجةً للانحطاط الدِّيني والحضاريِّ، فتعلَّقت آمالهم -كحالِ أهل الكتابِ قديمًا- بمُخلِّصٍ يَردُّ مَعايشهم إلىٰ حالتها المُثلىٰ.

وفي تقرير دعوىٰ هذا التَّأثير الخارجي في المُعتقد، يقول (حسن التُّرابي): «في بعض التَّقاليد الدِّينيَّة تَصَوُّرٌ عَقديٌّ، بأنَّ خطَّ التَّاريخ الدِّيني بعد عهد التَّأسيس الأوَّل ينحدر بأمرِ الدِّين انحطاطًا مُطَّرِدًا، لا يرسم نَمطًا روحيًّا، وفي ظلِّ هذا الاعتقاد؛ تتَركَّز آمال الإصلاحِ أو التَّجديدِ نحو حَدَثٍ أو عَهد واحدٍ بعينه مَرجُوٌّ في المستقبل، يَردُّ أمر الدِّين إلىٰ حالته المُثْلىٰ مِن جديد.

وهذه عقيدةٌ نشأتْ عند اليهود، واعْتَرت النَّصارىٰ، وقوامها: انتظارُ المسيح يأتي أو يعود، عندما يبلغ الانحطاطُ ذِرْوتَه بعهد الدَّجال؛ قبل أن ينقلب الحال صاعدًا بذلك الظُّهور . . .وقد انتقلت هذه العقيدة بأثرِ مَن دَفَع الإسرائيليَّات إلىٰ المسلمين، وما يَزال جمهورٌ مِن عامَّة المسلمين يُعوِّلون عليها في تجديد دينهم»[2].

وبنفس هذا المنطق العِوَج من التَّفكير، وسم (مصطفىٰ بوهندي) الأخبار في نزولِ المَسيح ﷺ بكونِها «مُشبَّعةً بالمفاهيم الكِتابيَّة الَّتي أشرنا إليها عن المسيح المُنتظر، وهو ما يَكشِف عن مَصدريَّتها اليهوديَة والمسيحيَّة المخالفةِ لِما في الإسلام»[3].

المعارض الثَّالث: أنَّ أصحاب تلك المَرويَّات يَزعمون أنَّ عيسىٰ ﷺ إنَّما ينزل في آخر الزَّمان مُتَّبعًا للشَّريعةِ المحمديَّة، ومَن كان مُتَّبعًا لغيره؛ كيف يحمِل النَّاسَ علىٰ الإيمان به -حسبما جاء في تلك الرِّوايات-؟! وكيف تكون عاقبةُ مَن لم يؤمن به القتلُ؟!

---

(١) انظر «مجلة المنار» (٢٨/٧٤٧).

(٢) «قضايا التجديد . نحو منهج أصولي» (ص/ ٧٧ . ٧٨).

(٣) «التأثير المسيحي في تفسير القرآن» (ص/ ١٩١).

يقول (مصطفىٰ بوهندي) في تقريرِ هذه الشُّبهة: «أصحاب الرِّوايات يَدَّعون أَنَّ المسيح عندما يجيء في آخر الزَّمان لن يكون نبيًّا؛ وذلك تهرُّبًا مِن التَّناقض مع ختْم النُّبوة بمحمَّد، ولكنَّ الروِّايات تقول: إنَّ مَن لم يؤمن به يُقتَل، فهل يُؤمِن النَّاس إلَّا بالأنبياء والمرسلين؟ وهل يَحِقُّ لأحدٍ مِن أتباعِ النَّبي محمَّد أن يقول: (آمَن بي فلانٌ)؟! .. إنَّما الإيمان بالله وملائكته وكُتبه ورسلِه واليوم الآخر، وليس بأتباعِ الأنبياءِ وعمومِ النَّاس»[1].

المعارض الرَّابع: أنَّ المسيح عيسىٰ عليه السلام إذا كان يَنْزِلُ في آخر الزَّمان مُتَّبِعًا لمحمَّد ﷺ «فعليه أن لا يُغيِّر في شريعتِه شيئًا!.. فما الإكراه في الدِّين، وقَتْل مَن لا يؤمن به، وتخريب البِيَع والكنائس، وإزالة الجزية والصَّدقة والقلاص، وترْك الحرب -بمعنىٰ إزالة الجهاد- إلاَّ مخالفاتٌ صريحةٌ، وتغيير جذْرِيٌّ في الدِّين»[2].

---

(١) «التأثير المسيحي في تفسير القرآن» (ص/ ٢٢٤).

(٢) «التأثير المسيحي في تفسير القرآن» (ص/ ١٩١).

المَطلب الثالث
دفعُ المُعارَضاتِ الفكريَّةِ المُعاصرةِ
لأحاديثِ نزولِ المسيحِ عيسى ابنِ مريم عليه السلام

أمَّا دعوىٰ المُعترضِ علىٰ أحاديثِ نزول المسيح أنَّها آحاد لا يُؤخَذ بها في الاعتقاد:

فإنَّ علىٰ فرضِ كونِ تلك الأحاديث آحاد، فإنَّ خبرَ الآحاد متىٰ صَحَّ عن النَّبي ﷺ وتَلقَّته الأمَّة بالقَبول، فحُجَّةٌ هو في العقائد والأَحكام، وجب المصير إليه، وعلىٰ هذا انعقد إجماع أهل السُّنة.

علىٰ أنَّ القائل بهذه الدَّعوىٰ قد أبانَ عن جهلِه بالحديث، وأقرَّ علىٰ نفسِه بأنْ لا صلة له بهذا العلم؛ إذ مُسَلَّم به عند كلِّ حَديثيٍّ أنَّ الأخبارَ في نزول عيسىٰ عليه السلام قد بلَغَت في ذلك مَبلَغ التَّواتر، وهي وإن كانت أفرادُها لا تدخل في حَدِّ التَّواتر اللَّفظيِّ، إلَّا أنَّها بيَقينٍ قد استفاضت وتَواترت تواترًا مَعنويًّا بمجموعِها، وبهذا صَدَعَ أَهل العلم في بيانه[1]؛ فمِن أولئكم:

ابن جرير الطَّبري؛ حيث صَرَّحَ بتواترِ أحاديث نزول عيسىٰ عليه السلام[2].

---

(١) انظر «التصريح بما تواتر في نزول المسيح» للكشميري، ومقدمة محققه عبد الفتاح أبو غدة له نافعة.

(٢) «جامع البيان» (٥/ ٤٥٠).

ثمَّ محمَّد بن الحسين الآبُرِيّ[1]؛ فقد قال في كتابه «مَناقب الشَّافعي»: «قد تواترت الأخبار واستفاضت بكثرة رواتها عن المصطفىٰ ﷺ .. أنَّه يخرج عيسىٰ ابن مريم، فيساعده -يعني محمد المهديَّ- علىٰ قتل الدَّجال بباب لُدّ بأرض فلسطين، وأنه يؤمُّ هذه الأمَّة، وعيسىٰ عليه السلام يُصلِّي خَلْفَه»[2].

وكذا أبو الوليد ابن رشد القرطبيُّ (ت٥٩٥هـ)، حيث قال عنه: «لا بُدَّ من نزوله لتواتر الأحاديث»[3].

ثمَّ أبو الفداء ابن كثير (ت٧٧٤هـ)؛ حيث ساقَ الأحاديث المُثْبِتَةَ لنزوله عليه السلام، وقال: «فهذه أحاديثُ متواترةٌ عن رسول الله ﷺ»[4].

وعلىٰ ثبوتِ أحاديث النُّزول وبلوغِها مقامَ القطع في دلالتِها، جَرَت أقاويل الأئمَّةِ علىٰ نَظمِ مَضمونِ تلك الأحاديث في أحرُفِ الاعتقادِ:

تجده -مثلاً- عند أحمد بن حنبل في قوله: «والدَّجالُ خارجٌ في هذه الأمَّة لا محالة، وينزل عيسىٰ ابن مريم عليه السلام، ويقتله ببابِ لُدٍّ»[5].

وقول أبي القاسم الأصبهاني -الملقَّب بقوَّام السُّنة-: «وأهل السُّنة يؤمنون بنزول عيسىٰ عليه السلام»[6].

وقولِ القاضي عياض: «نزول عيسىٰ المسيح وقتله الدَّجَّالَ حقٌّ صحيح عند أهل السُّنة؛ لصحيح الآثار الواردة في ذلك؛ ولأنَّه لم يَرِدْ ما يُبطِلُه ويضعِّفُه»[7].

---

(١) محمد بن الحسين بن إبراهيم بن عاصم أبو الحسنين، وقيل: أبو الحسين السجستاني الآبري، الشافعي، أحد الأئمة الحُفّاظ، من كتبه «مناقب الشافعي»، توفي سنة (٣٦٣هـ)، انظر «سير أعلام النبلاء» (٢٩٩/١٦)، و«طبقات الشافعية الكبرىٰ» (١٤٩/٣).

(٢) نقل هذا النَّص عنه غير واحد من أهل العلم، منهم المزِّي في «تهذيب الكمال» للمزي (١٤٩/٢٥)، وابن حجر في «فتح الباري» (٤٩٣/٦).

(٣) نقله عنه الأُبِّي، كما في «إكمال إكمال المُعلم» (٤٤٥/١).

(٤) «تفسير القرآن العظيم» (٤٦٤/٢).

(٥) «طبقات الحنابلة» لابن أبي يعلىٰ (١٦٩/٢).

(٦) «الحجة في بيان المحجة» (٤٦٣/٢).

(٧) «إكمال المعلم» (٤٩٢/٨).

ونظمُهم لهذه المقولة في أحرُفِ الاعتقاد، وتضافرُهم علىٰ ذلك، هو مُحصَّل الأدِلَّة الشَّرعية ممَّا سبق ذكر بعضِه مِن دلائل السُّنة، وما سيأتي ذكره مِن دلائل الكِتاب، وما تَركَّب منهما مِن الإجماع الثَّابتِ علىٰ نزوله ﷺ، وقد نَصَّ علىٰ ذلك غيرُ واحدٍ من الأئمَّة.

فمِمَّن قَرَّر هذا الإجماع:

أبو محمَّد ابن عطيَّة (ت٥٤٢هـ) في قوله: «أجْمَعَت الأمَّة علىٰ ما تضمَّنه الحديث المتواتر؛ مِن أنَّ عيسىٰ ﷺ في السَّماء حَيٌّ، وأنَّه ينزل في آخر الزَّمان، فيقتل الخنزير، ويكسر الصَّليبَ، ويقتل الدَّجال، ويُظْهِر هذه المِلَّة مِلَّة محمَّد ﷺ، ويحجُّ البيتَ ويعتمر، ويبقىٰ في الأرض أربعًا وعشرين سنة، وقيل: أربعين سنة، ثمَّ يُميته الله تعالىٰ»(١).

وأقرَّه علىٰ الإجماع أبو إسحاق الثَّعلبي(٢)، وابن تيميَّة(٣)، والسَّفاريني(٤)، وغيرهم كثيرٌ مِمَّن نقلَ الإجماع علىٰ نزولِ المسيحِ آخرَ الزَّمان(٥).

وبذا يَتَبيَّن خطأ (محمَّد عبده) -ومَن جَرىٰ في مَهْيَعِه- في ردِّ هذه الأحاديث بكونها آحاد، علىٰ كِلَا الاعتبارين في مسألةِ قبول الآحاد في العقائد.

---

(١) «المحرر الوجيز» (١/ ٤٤٤).

(٢) «الكشف والبيان» (١/ ٢٧٢).

(٣) «بيان تلبيس الجهمية» (٤/ ٤٥٧).

(٤) «لوامع الأنوار البهية» (٢/ ٩٤).

(٥) أمَّا ما نقله ابن حزم في «مراتب الإجماع» (ص/ ١٧٣) من خلاف في هذه المسألة بقوله: «اتَّفقوا . . . أنَّه لا نبيَّ مع محمد ﷺ ولا بعده أبدًا، إلاَّ أنَّهم اختلفوا في عيسىٰ ﷺ: أيأتي قبل يوم القيامة أم لا؟ وهو عيسىٰ بن مريم المبعوث إلىٰ بني إسرائيل قبل مبعث محمد ﷺ»: فَوهْمٌ من ابن حزم، خَالفَ فيه أهل العلم الذين حكَوْا الإجماعَ، وهو لم يسم المخالف، ولذا قال الأُبيّ في «إكمال إكمال المعلم» (١/ ٤٤٦) متعقّبًا ابنَ حزم: «ما ذَكر ابنُ حزمٍ من الخلاف في نزوله لا يصحُّ».

وقد نَقَل ابن حزم نفسُه الإجماعَ علىٰ نزوله ﷺ في كتابه الموسوم بـ «الدُّرَّة فيما يجب اعتقاده» (ص/ ١٩٩) حيث قال فيه: «وقد صحَّ النَّصُّ، وإجماعُ القائلين بنزوله . وهم أهل الحقِّ . أنَّه إذا نزل لم يبقَ نصرانيٌّ أصلًا إلا أسلموا»؛ فعُلِم بذلك خطؤه فيما ذكر من الخلاف؛ مُستفاد من «دفع دعوىٰ المعارض العقلي» (ص/ ٤٨١).

وأمَّا ما اعترض به المُخالف في شُبهته الثَّانية: مِن زعمِه أنَّ القرآن يخلو مِن ذكر هذه العقيدة في رجوعِ عيسىٰ ﷺ؛ فجواب ذلك:

أنَّ عدم علمِ المخالف بدلائلِ ذلك في القرآن، لا يدلُّ علىٰ انتفاءها حقيقةً، فالحقُّ أنَّ في كتاب ربِّنا تعالىٰ مِن الشَّواهد علىٰ نزولِ المسيح ﷺ ما يُذهِب عنه غُمَّة الجهل بذلك[1]، وهي كالتَّالي:

قول الله تعالىٰ في سورة النِّساء: ﴿وَقَوْلِهِمْ إِنَّا قَتَلْنَا ٱلْمَسِيحَ عِيسَى ٱبْنَ مَرْيَمَ رَسُولَ ٱللَّهِ وَمَا قَتَلُوهُ وَمَا صَلَبُوهُ وَلَٰكِن شُبِّهَ لَهُمْ ۚ وَإِنَّ ٱلَّذِينَ ٱخْتَلَفُوا۟ فِيهِ لَفِى شَكٍّ مِّنْهُ ۚ مَا لَهُم بِهِۦ مِنْ عِلْمٍ إِلَّا ٱتِّبَاعَ ٱلظَّنِّ ۚ وَمَا قَتَلُوهُ يَقِينًۢا ﴿١٥٧﴾ بَل رَّفَعَهُ ٱللَّهُ إِلَيْهِ ۚ وَكَانَ ٱللَّهُ عَزِيزًا حَكِيمًا ﴿١٥٨﴾ وَإِن مِّنْ أَهْلِ ٱلْكِتَٰبِ إِلَّا لَيُؤْمِنَنَّ بِهِۦ قَبْلَ مَوْتِهِۦ ۖ وَيَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ يَكُونُ عَلَيْهِمْ شَهِيدًا﴾ [النساء: ١٧٥-١٧٩].

فقوله تعالىٰ الآخَرُ الَّذي في سورة آل عمران: ﴿وَرَافِعُكَ إِلَيَّ﴾ [آل عمران: ٥٥]، مع قوله ذاك في آية النِّساء السَّابقة: ﴿بَل رَّفَعَهُ ٱللَّهُ إِلَيْهِ﴾: نَصٌّ علىٰ إثباتِ رفعِه ﷺ رفعًا حِسِّيًا.

فإن قيل: لِمَ لا يُحمَل الرَّفعُ هنا علىٰ رفعِ المكانةِ والحَظوة، والقرآن قد أتىٰ بمثلِه؟ كما في قول جلَّ وعلا: ﴿يَرْفَعِ ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ مِنكُمْ وَٱلَّذِينَ أُوتُوا۟ ٱلْعِلْمَ دَرَجَٰتٍ﴾ [المجادلة: ١١]؛ وعلىٰ هذا فدعوىٰ النَّصيَّة والقطْع علىٰ أنَّ المُراد بالرَّفعِ هنا الرَّفع الحسِّيُّ فيها نظر!

فجواب ذلك: أنَّ احتمالَ تأرجُحِ (الرَّفع) في كتابِ الله بين رفع المكانة والمنزلة وبين الرَّفع الحسِّي لا يُنكَر بالنَّظر إلىٰ ذاتِ الوَضعِ؛ فحينئذٍ تُلتَمس القرائن الَّتي تُبِينُ عن المُراد (بالرَّفع) في الآية.

يقول ابن تيميَّة: «لفظُ التَّوفِّي لا يَقتضي تَوفِّي الرُّوح دون البَدن، ولا توفِّيهما جميعًا؛ إلاَّ بقَرنية مُنفصلةٍ»[2].

---

(١) انظر «دفع دعوىٰ المعارض العقلي» (ص/ ٤٨٢-٤٩٤).

(٢) «مجموع الفتاوىٰ» (٤/ ٣٢٢-٣٢٣).

وبالنَّظر إلىٰ مجموعِ هذه القَرائن، نجِد أنَّها تحسِم الاحتمالَ، وتقود إلىٰ القطعِ بالمُراد مِن (الرَّفع)، بأنَّه **الرَّفع الحسِّي لا غير**.

وجُملة هذه القرائن تنقسم إلىٰ قسمين: القسم الأوَّل: قرائن خارجيَّة؛ والقسم الثَّاني: قرائن داخليَّة (دلالة السِّياق).

فأمَّا القسم الأوَّل: وهي القرائن الخارجيَّة، فتدور حول جملةٍ مِن الدَّلالات:

الدَّلالة الأولىٰ: ما تواتر عن النَّبي ﷺ تواترًا مَعنويًّا مِن أنَّ عيسىٰ عليه السلام ينزل في آخر الزَّمان، ولا معنىٰ للنُّزولِ إلَّا كونه كان مُستقرًّا في السَّماء.

الدَّلالة الثَّانية: دلالة الآثار الواردةِ عن أصحابِ رسول الله ﷺ، ومِن ذلك: ما صَحَّ عن ترجمان القرآن عبد الله بن عباس رضي الله عنهما قال: «لمَّا أراد اللهُ أن يرفع عيسىٰ عليه السلام إلىٰ السَّماء..»، وفيه: «ورُفِعَ عِيسىٰ مِن رَوْزنَةٍ[١] كانت في البيتِ إلىٰ السَّماءِ..»[٢].

ومِثل هذا الأثر الثَّابت عن ابن عباس رضي الله عنهما لا يكون مِن قَبيل الرَّأي المُجرَّد، وما كان كذلك فهو في حكم المَرفوع.

الدَّلالة الثَّالثة: دَلالةُ الإجماع المُتيَقَّن الَّذي سبق بيانه.

فهذه قرائن مِن خارج النَّص، فلو لم يكن في المسألة لبيان معنىٰ الرَّفع في الآية إلَّا واحدة من تلك الدَّلالات: لكَفَت في نَفي الاحتمال، فكيف إذا تضافرت؟ بل كيف إذا اعتضدت بالقرينة الأخرىٰ؟! وهي:

---

(١) الروزنة: الكوة أو الخَرق في أعلىٰ السَّقفِ، انظر «المحكم» لابن سيده (٩/٢٦).

(٢) أخرجه ابن أبي حاتم في «تفسيره» (٤/١١١٠) من طريق الأعمش، عن المنهال بن عمرو، عن سعيد بن جبير به، قال ابن كثير عن هذا الإسناد في «البداية والنهاية» (٢/٥١٠): «وهذا إسنادٌ صحيحٌ علىٰ شرط مسلمٍ»، ورواه أيضًا النَّسائي في «سنن الكبرىٰ» (رقم:١١٧٠٣) من طريق أبي كريب عن أبي معاوية به نحوه.

القسم الثَّاني: دَلالة السِّياق.

فالسِّياق بمفردِه قد ينقُل الدَّلالة مِن الاحتمال الَّذي يكتنفها إلىٰ النَّصيَّة، فهو «مُرشد إلىٰ تبين المجمَلات، وترجيح المحتملات، وتقرير الواضحات»(١)، وإنَّ مِن خُلْفِ القول، وفسادِ الرَّأي: إغفالُ هذه الدَّلالة؛ لتمهيد الطَّريق بعدُ للادِّعاء بأنَّ الآية ليست نَصًّا في إثبات رفع عيسىٰ ﷺ **-كما سبقَ زعمُه مِن شلتوت-**(٢)، وهذا القول مَبْنِيٌّ علىٰ النَّظر في وَضْع الصِّيغ المُجرَّدة مَقطوعةً عن سياقاتها، وهذا ليس مِن نهج المتحقِّقين بالأصول.

يقول أبو المعالي الجويني (ت٤٧٨هـ):

«اِعتقدَ كثيرٌ من الخائضين في الأُصول عزَّة النُّصوص، حتَّىٰ قالوا: إنَّ النَّصَّ في الكتاب قَولُ الله ﷻ: ﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ﴾ [الإخلاص: ١]، وقولُه: ﴿مُحَمَّدٌ رَسُولُ اللَّهِ﴾ [الفتح: ٢٩]، وما يظهر ظهورهما! ولا يكاد هؤلاء يسمَحون بالاعترافِ بنَصٍّ في كتاب الله تعالىٰ وهو مرتبط بحكم شرعيٍّ، وقضوا بِنُدُورِ النُّصوص في السُّنة، حتَّىٰ عَدُّوا أَمثلةً معدودةً ومحدودةً ... **وهذا قولُ مَن لم يُحِط بالغَرض من ذلك.**

والمقصود من النُّصوص: الاستفادةُ بإفادة المَعاني علىٰ قَطْع، مع انحسَامِ جهاتِ التَّأويلاتِ، وانقطاعِ مَسلكِ الاحتمالات؛ وإنْ كان بعيدًا حُصُولُه بوضع الصِّيغ رَدًّا إلىٰ اللُّغة، فما أكثرَ هذا الغَرَض مع القرائن الحاليَّة والمَقاليَّة! وإذا نحن خُضنا في باب التَّأويلات، وإبانة بطلانِ معظم مَسالك المؤوِّلين ..: استبانَ للطَّالب الفَطِنِ، أنَّ جُلَّ ما يحسبه النَّاسُ ظواهرَ مُعرَّضَةً للتَّأويلات: هو نصوصٌ»(٣).

فسِياق الآيتين دَالٌّ علىٰ ثبوت رفعِ عيسىٰ ﷺ رَفْعًا حِسيًّا؛ لا محيصَ عن ذلك لِمن أنصفَ، وذلك مِن وجوه:

---

(١) انظر «الإمام في بيان أدلة الأحكام» للعز بن عبد السلام (ص/١٥٩).

(٢) انظر «نزول عيسىٰ» لمحمود شلتوت (ص/٣٦٣)، مجلة الرسالة العدد (٤٩٦) (السنة الحادية عشرة ذو الحجة ١٣٦١).

(٣) «البرهان في أصول الفقه» (١/١٥١).

أمَّا الوجه الأوَّل: فإنَّ سِياقَ الآيات هو في بيان بُطلانِ ما افتراه اليهود مِنْ قَتْلِهِ ﷺ؛ بأنَّ القتلَ إنَّما وَقع علىٰ شَبيهِه، فلِذا عَقَّب الرَّبُّ تعالىٰ علىٰ قوله: ﴿وَمَا قَتَلُوهُ وَمَا صَلَبُوهُ﴾ بقولِه تعالىٰ: ﴿بَل رَّفَعَهُ ٱللَّهُ إِلَيْهِ﴾.

وهذا نَصٌّ في الرَّفْعِ الحِسِّيّ لا مَحالة؛ لأنَّ الإيقاف بـ (**بل**) هنا الَّتي تفيد الإضرابَ والإبطال، هو لِنفْيِ ما ظنَّ اليهود مِن تسلُّطهم علىٰ نبيِّ الله بالقتل، فيكون ما بعد (**بل**) مُنافيًا لما قبلها، بتكريرِ عدمِ تمكينِ الله لهم مِن التَّسلُّط علىٰ نبيِّه؛ وذلك برفعِه رفعًا حِسِّيًا، ولو كان المرادُ رَفعَ المكانةِ، لاختلَّ بذلك النَّظْمُ القرآنيُّ؛ لأمرين:

الأوَّل: أنَّ رفْعَ المكانةِ ليس مُختصًّا بعيسىٰ ﷺ في هذا المَوقف! فلا وجهَ لتخصيصِه به هنا؛ إلَّا لتضمُّنِه معنىٰ زائدًا ناسبَ ذلك إضافته إليه.

الثاني: أنَّ القتلَ لا يُنافي رَفعَ المكانةَ، إذ رِفعة المكانة حاصلةٌ حتَّىٰ مع تقديرِ قتلِهِ ﷺ، فلا معنىٰ حينئذٍ لدخول (بل) بينهما، لانتفاء التضادِّ بينهما.

وأمَّا الوجه الثَّاني: فهو أنَّ وصْلَ ﴿رَّفَعَهُ ٱللَّهُ﴾ بـ﴿إِلَيَّ﴾: يَقضي علىٰ احتمالِ كونِ المقصُودِ بـ (الرَّفعِ) هنا رفعَ المكانة، وعِلَّةُ ذلك: أنَّ رَفع المكانة لا مُنْتَهىٰ له؛ بخلاف الرَّفع الحسِّي! وهذا ظاهر في قوله تعالىٰ: ﴿وَرَافِعُكَ إِلَيَّ﴾، حيث أُضيفَت (إلىٰ) إلىٰ ضمير المُتكلِّم (الياء).

فإن قيل: المقصود إذن بالرَّفع هنا رفع (روحِه) لا غير!

قيل: أنَّ هذا التَّأويل ليس علىٰ السَّنَن المَحمود أيضًا، وبيان ذلك:

أنَّ تعيينَ الرَّفع هنا بأنَّه بالرُّوح لا يُزيل شبهةَ قتْلِ عيسىٰ ﷺ الَّذي سِيقت لأجلِه الآيات؛ لبقاءِ الشُّبهةِ بأنَّ ارتفاعَ الرُّوح إنَّما وقع بعد القتل! فلا معنىٰ للإتيانِ بـ (بل) النَّافية لما قبلها مِنْ ظَنِّ تسلُّطِهم عليه، **هذا مِن جهة**.

ومِن جهةٍ أخرىٰ: أنَّ تعيينَ الرَّفعِ (بالرُّوح) زيادةٌ لم يَنطِق بها النَّص، وتَقْديرٌ لم يَدُلَّ عليه المَقَامُ، فالأصْلُ في كلام المُتَكلِّم أنَّ ألفاظَه تامَّةٌ، والقول بأنَّ الكلام يفتقر إلىٰ تقدير شيءٍ دعوىٰ لا يُصار إليها إلَّا ببرهان واضح.

فلَمْ يَبقَ إلَّا أن يكون الرَّفعُ لشخصِه ﷺ روحًا وبَدَنًا؛ لا معنىٰ إلاَّ ذلك[1].

وأمَّا معنىٰ قوله تعالىٰ: ﴿مُتَوَفِّيكَ﴾: فقابضٌ روحَك وبدَنَك، وهذا اختيار أئمَّة التَّفسير؛ كالحسن البصري، وزيد بن مسلم، وابن جريج، وابن جرير الطبري[2]، وأبي عبد الله القرطبي[3]، وابن تيميَّة[4]، والشوكاني[5]، وغيرهم -رحمهم الله تعالىٰ-.

وفي تقرير هذا المعنىٰ، يقول ابن جرير: «وأَوْلىٰ هذه الأقوال بالصِّحة عندنا: قولُ مَن قال: معنىٰ ذلك: إنِّي قابضُك مِن الأرض، ورافِعُك إليَّ، لتواتُرِ الأخبار عن رسول الله ﷺ أنَّه قال: «**يَنزِلُ عيسىٰ ابنُ مريم فيقتل الدَّجَّالَ، ثم يَمْكُث في الأرض مُدَّةً** -ذكَرَها، واختلفت الرِّواية في مَبْلَغِها- **ثمَّ يموتُ فيصلِّي عليه المسلمون، ويدفنونه**» . .»[6].

وقال ابن عبد البرِّ: «الصَّحيح عندي في ذلك قولُ مَن قال: ﴿مُتَوَفِّيكَ﴾: قابضُك مِن الأرض، لِما صَحَّ عن النَّبي ﷺ مِن نزولِه»[7].

وقال القرطبيُّ: «والصَّحيح أنَّ الله تعالىٰ رَفَعَهُ إلىٰ السَّماء مِن غير وفاةٍ ولا نوم، . . وهو الصَّحيح عند ابن عبَّاس[8]، وقاله الضَّحاك . .»[9].

واختيارُ هؤلاء الأئمَّةِ لهذا المعنىٰ -أعني: القبضَ- مع دَورانِه في كتاب الله علىٰ مَعنيين آخرين؛ هما: (قَبضُ الرُّوح)، و(قَبضُ حِسِّ الإنسان

---

(١) انظر «نظرة عابرة» للكوثري (ص/٩٥،٩٣).

(٢) انظر أقوال هؤلاء الأربعة في «جامع البيان» (٥/٤٤٨-٤٥٠).

(٣) انظر «الجامع في أحكام القرآن» (٤/١٠٠).

(٤) انظر «مجموع الفتاوىٰ» (٤/٣٢٣).

(٥) انظر «فتح القدير» (١/٣٩٥).

(٦) «جامع البيان» (٥/٤٥٠).

(٧) «التمهيد» (١٥/١٩٦).

(٨) سيأتي الكلام عن روايةٍ أخرىٰ عن ابن عباس قريبًا فيها تفسيره للوفاة في الآية بالموتِ.

(٩) «الجامع لأحكام القرآن» (٤/١٠٠).

بالنوم)[١]: لم يكُن منهم اعتِباطًا؛ بل لاعتباراتٍ سَبَقَ بيانها، ومِن أبرزِها: ما قرَّرناه مِن دلالةِ السِّياق.

ولو كان المُراد بقوله تبارك وتعالىٰ: ﴿إِنِّي مُتَوَفِّيكَ﴾ مجرَّد الموت، لَمَا كان في إضافةِ (التَّوفِّي) إليه مَعْنىٰ يختصُّ به عن غيرِه مِن الرُّسل! فضلًا عن بقيَّةِ الخلق، فالمؤمنون يَعلمون أنَّ الله يقبض أرواحهَم، ويعرج بها إلىٰ السَّماء، ولو كان قد فارقتْ روحُه جسدَه: لكان بدنُه في الأرض كبَدَنِ سائر النَّاس، فَعُلِمَ أنْ ليس في ذلك خاصيَّة[٢].

فاستبانَ بهذا أنَّ إضافةَ التَّوفي إلىٰ عيسىٰ ﷺ، وعطفَ الرَّفع الموصول بـ (إلىٰ) علىٰ قوله: ﴿مُتَوَفِّيكَ﴾: ليس له معنىٰ إلَّا قبضَ الرُّوح والبَدن جميعًا، لوجودِ القرائنِ الدَّالةِ علىٰ ذلك[٣].

---

(١) انظر «النكت في القرآن» لأبي الحسن المجاشعي (ص/ ١٧٩-١٨٠).

(٢) «مجموع الفتاوىٰ» (٤/ ٣٢٢-٣٢٣).

(٣) أما ما احتجَّ به مَن قال بأنَّ الرَّفع كان للرُّوح دون البَدَن: بما رواه علي بن أبي طلحة في صحيفته عن ابن عباس رضي الله عنه في تَفْسير الوفاة في الآية بقوله: «إنِّي مُميتك»:
فإنَّ الأئمَّة وإن ارتضوا صحيفة علي بن أبي طلحة في التفسير في الجُمْلة، فإنه لا يلزم من ذلك الرضا بآحاد ما رَوىٰ، وهذه الرواية عنه مُعَارَضة لما سبق نقله عن ابن عباس ممَّا صحَّ عنه قال: «.. أن عيسىٰ رُفع من رَوْزنةٍ في البيت».
فلعل هذا ممَّا جَعَل أحمد بن حنبل يقول عن علي بن أبي طلحة: «له أشياء منكرات»، كما في «ميزان الاعتدال» (٣/ ١٣٤).
ثم إنَّ التسليم بمقتضىٰ رواية علي بن أبي طلحة يَسْتلزم أيضًا مخالفة صريح القرآن؛ ذلك بأن الله أخبر أنَّ وقوع الموت علىٰ العباد يكون مرة واحدة، ثم يحييهم، قال تعالىٰ: ﴿اللَّهُ الَّذِي خَلَقَكُمْ ثُمَّ رَزَقَكُمْ ثُمَّ يُمِيتُكُمْ ثُمَّ يُحْيِيكُمْ هَلْ مِن شُرَكَائِكُم مَّن يَفْعَلُ مِن ذَٰلِكُم مِّن شَيْءٍ﴾ [الرُّوم: ٤٠]، فلو كان قد أماته الله ﷻ لم يكن بالذي يميته ميتةً أُخرىٰ بعد نزوله، فيجمع عليه ميتتين! كما قرره ابن جرير في «تفسيره» (٥/ ٤٥١).
فإذا حُكم بأنَّ هذه الرواية من مُنكر ما يرويه علي بن أبي طلحة: انتفىٰ الإشكال.
أمَّا علىٰ احتمال صحَّتها أخذًا بعموم ثناء الأئمَّة علىٰ هذه الصَّحيفة من حيث الجملة:
فيمكن حينئذٍ توجيه رواية بن أبي طلحة عن ابن عباس في تفسيره: ﴿إِنِّي مُتَوَفِّيكَ﴾ بالموتِ:
بأنه ليس في كلامه بيان وقت الإماتة، والآية لا تدل علىٰ ذلك؛ لأن (الواو) في قول الله: ﴿إِنِّي مُتَوَفِّيكَ وَرَافِعُكَ إِلَيَّ﴾ لا تقتضي الترتيب؛ فيكون مُرادُ ابن عباس رضي الله عنه . والله أعلم-: إنِّي مُميتك بعد =

ثمَّ من الأدلَّة القرآنية أيضًا علىٰ مَسألتِنا:

قول الله تعالىٰ: ﴿وَإِن مِّنْ أَهْلِ ٱلْكِتَٰبِ إِلَّا لَيُؤْمِنَنَّ بِهِۦ قَبْلَ مَوْتِهِۦ ۖ وَيَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ يَكُونُ عَلَيْهِمْ شَهِيدًا﴾ [النِّسَاء: ١٥٩].

فهنا الضَّمير في كِلا الموضعين منها يعود علىٰ عيسىٰ ﷺ، ودلالة السِّياق يدُلُّ علىٰ هذا الاختيار، لأمرين:

الأوَّل: أنَّ سِياق الآيات قبلها جاء في تقرير بطلان دعوىٰ اليهود في زعمهم قتلَ عيسىٰ ﷺ، وبيان ضَلاَل النَّصارىٰ في تسليمهم لليهود فيما ادَّعَوه: بأنَّ الله نَجَّىٰ نبيَّه، وطَهَّره مِن كيدِ أعدائِه، برفعِه حيًّا إلىٰ السَّماء، وحصول القتلِ علىٰ شَبيهِه لا هو، وأنَّه سينزِلُ في آخرِ الزَّمان، فيكسر الصَّليب، ويضع الجزية، ولا يقبل إلَّا الإسلام، وحينئذٍ يُؤمِن به جميع أهل الكتاب، ولا يَتخلَّف عن التَّصديق به أحد منهم.

الثَّاني: أنَّ عَوْد الضَّميرين في ﴿بِهِۦ﴾ و﴿مَوْتِهِۦ﴾ إلىٰ عيسىٰ ﷺ هو الأليق بالسِّياق والنَّظم؛ لأنَّ «عَوْد أحدِهما علىٰ غيرِ ما يعود عليه الآخَر فيه تَشتيتٌ للضَّمائر، وهذا مِمَّا يُنَزَّه عنه الكتاب الكريم»[(١)].

يقول أبو حيَّان الأندلسي (ت٧٤٥هـ): «الظاهر أنَّ الضَّميرين في ﴿بِهِۦ﴾ و﴿مَوْتِهِۦ﴾ عائدانِ علىٰ عيسىٰ، وهو سِياق الكَلام؛ والمَعْنِيُّ ﴿مِّنْ أَهْلِ ٱلْكِتَٰبِ﴾: الَّذين يكونون في زمانِ نزولِه»[(٢)].

= نزولك من السَّماء في آخر الزمان، كما صحَّت بذلك الأخبار؛ ويكون هذا الوَجْهُ بناءً علىٰ أن في الآية تقديمًا وتأخيرًا؛ أي: إذْ قال الله يا عيسىٰ إنِّي رافعك إليَّ .. ومطهِّرك من الذين كفروا، ومتوفيك بعد إنزالي إيَّاك إلىٰ الدنيا.

وقد ذهب إلىٰ هذا الجَمْع ابن عبد البر في «التمهيد» (١٥/١٩٦)؛ حيث قال: «والصَّحيح عندي -في ذلك-: قول مَن قال: متوفِّيك: قابضُك من الأرضِ؛ لِما صَحَّ عن النَّبي ﷺ من نزوله، وإذا حُمِلت رواية علي ابن أبي طلحة عن ابن عبَّاس ﷺ علىٰ التَّقديم والتأخير؛ أي: رافعُك، ومُميتُك: لم يكن بخلافِ ما ذكرناه»، والله أعلم.

(١) «نظرة عابرة» للكوثري (ص/١٠٠).

(٢) «البحر المحيط» (٤/١٢٩).

وهذا ظاهرُ اختيارِ أبي هريرة ﷺ؛ حيث ربَط بين روايتِه لنزولِه ﷺ وهذه الآية؛ وكذا اختيارُ ابن عبَّاس ﷺ[1]، وابن جرير[2]، وابن كثير[3].

وثالث الأدلَّة القرآنيَّة على نزولِ عيسىٰ ج آخر الزَّمانِ:

قول الله تعالىٰ: ﴿وَإِنَّهُۥ لَعِلْمٌ لِّلسَّاعَةِ﴾ [الزخرف: ٦١]؛ فالضَّمير في ﴿وَإِنَّهُۥ﴾ عائدٌ علىٰ عيسىٰ ﷺ، فيكون مَقصودُ الآية: إنَّ نزول عيسىٰ ﷺ إشْعَارٌ بقُربِ السَّاعة، وأنَّ مجيئَه في آخرِ الزَّمان شَرْطٌ مِن أشراطِها.

وممَّا يؤيِّد عَوْد الضَّمير إلىٰ عيسىٰ ﷺ في هذه الآية أُمورٌ:

الأمر الأوَّل: أنَّ سياق الآيات قبل هذه الآية في شأنِ عيسىٰ ﷺ، قال الله تعالىٰ: ﴿وَلَمَّا ضُرِبَ ٱبْنُ مَرْيَمَ مَثَلًا إِذَا قَوْمُكَ مِنْهُ يَصِدُّونَ ﴿٥٧﴾ وَقَالُوٓا۟ ءَأَٰلِهَتُنَا خَيْرٌ أَمْ هُوَ ۚ مَا ضَرَبُوهُ لَكَ إِلَّا جَدَلًۢا ۚ بَلْ هُمْ قَوْمٌ خَصِمُونَ ﴿٥٨﴾ إِنْ هُوَ إِلَّا عَبْدٌ أَنْعَمْنَا عَلَيْهِ وَجَعَلْنَٰهُ مَثَلًا لِّبَنِىٓ إِسْرَٰٓءِيلَ ﴿٥٩﴾ وَلَوْ نَشَآءُ لَجَعَلْنَا مِنكُم مَّلَٰٓئِكَةً فِى ٱلْأَرْضِ يَخْلُفُونَ ﴿٦٠﴾ وَإِنَّهُۥ لَعِلْمٌ لِّلسَّاعَةِ﴾ [الزخرف: ٥٧-٦١].

الأمر الثَّاني: أنَّ قراءة ﴿وَإِنَّهُۥ لَعِلْمٌ لِّلسَّاعَةِ﴾ بفتحِ اللَّام والعَين: تُوَطِّد هذا الاختيار، وهي قراءةُ ابن عبَّاس، وأبي هريرة، وقتادة، ومجاهد، والأعمش[4].

الأمر الثَّالث: أنَّ هذا الاختيار يَشهد له ظاهر القرآن، وبه تتَّسق الضَّمائر، وتنسجم بعضها مع بَعْضٍ؛ ليس في هذا الموطن فقط، بل في جميع المواطن التي ذُكِر فيها عيسىٰ ﷺ.

الأمر الرَّابع: أنَّ هذا الاختيار تشهدُ له الأحاديث المتقدِّم ذكرها.

الأمر الخامس: أنَّ هذا القول احتفَل به جِلَّة مِن أئمَّة التَّفسير من السَّلفِ والخَلَفِ؛ كابنِ عبَّاسٍ، وأَبي هريرة، ومجاهد، وعكرمة، وأبي العالية، والحسن

---

(١) أخرجه ابن جرير في «تفسيره» (٧/ ٦٦٤) من طريق سعيد بن جبير، وصحح إسناده ابن حجر في «فتح الباري» (٦/ ٤٩٢).

(٢) «جامع البيان» (٧/ ٦٧٢).

(٣) «تفسير القرآن العظيم» (٢/ ٤٧).

(٤) انظر «المحرر الوجيز» (٥/ ٦١).

البصري، والضَّحاك[1]، والبيضاوي[2]، وابن كثير[3]، والأمين الشّنقيطي[4]، ومجمع البحوث بجامعة الأزهر[5].

ومِن الدَّلائل القرآنية الدَّالة علىٰ نزولِه ﷺ، وهو رابِعُها:

قول الله تعالىٰ: ﴿وَيُكَلِّمُ ٱلنَّاسَ فِى ٱلْمَهْدِ وَكَهْلًا وَمِنَ ٱلصَّٰلِحِينَ﴾ [آل عمران: ٤٦]، وقوله سبحانه: ﴿إِذْ قَالَ ٱللَّهُ يَٰعِيسَى ٱبْنَ مَرْيَمَ ٱذْكُرْ نِعْمَتِى عَلَيْكَ وَعَلَىٰ وَٰلِدَتِكَ إِذْ أَيَّدتُّكَ بِرُوحِ ٱلْقُدُسِ تُكَلِّمُ ٱلنَّاسَ فِى ٱلْمَهْدِ وَكَهْلًا﴾ [المائدة: ١١٠].

ووجه الدَّلالة مِن الآيتين: أنَّ تخصيصَ وقوعِ التَّكليم من عيسىٰ ﷺ بحالَيْ المَهْدِ والكهولة؛ مع كونِه مُتكلِّمًا فيما بين ذلك: دَلالةٌ ظاهرةٌ علىٰ أن لِتينِك الحالَين مَزيد اختصاصٍ ومَزيَّةٍ، فَارقًا بهما جميعَ كلامِه الحاصل بين تَيْنِك الحالين.

توضيح ذلك: أنَّ الكلام في المَهْدِ خارقٌ للعادة، خارجٌ عن السُّنَن، وهذا بَيِّنٌ؛ فكذلك ينبغي لقوله تعالىٰ: ﴿وَكَهْلًا﴾، فهو عَطف علىٰ مُتعلَّق الظَّرف قبله، آخِذٌ حكمَه؛ أي: يُكلِّم النَّاس في حال المَهد، ويُكلِّمهم في حال الكهولة، فـ «إذا كان كلامه في حالة الطُّفولة عقبَ الولادة مباشرةً آية؛ فلا بُدَّ أنَّ المعطوف عليه -وهو كلامه في حال الكهولة- كذلك؛ وإلَّا لم يُحْتَجْ إلىٰ التَّنصيصِ عليه؛ لأنَّ الكلام مِن الكَهل أَمرٌ مَألوف مُعتاد، فلا يحسُن الإخبار به؛ لا سيما في مَقام البِشارة»[6].

---

(١) انظر أقوالهم في «تفسير القرآن العظيم» (٧/ ٢٣٣).
(٢) انظر «أنوار التنزيل» (٥/ ٩٤).
(٣) انظر «تفسير القرآن العظيم» (٧/ ٢٣٦)
(٤) انظر «أضواء البيان» (٧/ ٢٨٠).
(٥) انظر «التفسير الوسيط» (٩/ ٨٢٤).
(٦) «فصل المقال» للشيخ محمد خليل هرَّاس (ص/ ٢٠).

وهذا ما نصَّ عليه الحُسين بن الفضل البَجلي (ت٢٨٢هـ)[١] بقوله: «في هذه الآية نَصٌّ في أنَّه ﷺ سينزِلُ إلىٰ الأرض»[٢].

وأمَّا مَن رَدَّ هذه الأحاديث بزعمِ أنَّها نَتَاج «عُقْدة الانتظار» الَّتي نَبَعَت في أوَّل أمرِها عند اليهود، ثمَّ انتقلت إلىٰ النَّصارىٰ، ثمَّ تَسَرَّبت إلىٰ المسلمين كما ادَّعاه (التُّرابي) ومَن تشرَّب فكرَه:

فخَطلٌ أن تُتَّهم أمَّة الإسلام بهذه البلادة وقد عصَمَها الله أن تجتمع علىٰ ضلالٍ؛ وقد تَحقَّق أهل الصَّنعة مِن صِحَّة تلك الأخبار إلىٰ رسول الله ﷺ؛ فضلًا عن غفلة صاحب هذه الشُّبهة عن أنَّ أصحاب رسول الله ﷺ والتَّابعين وتابعيهم كانوا يَبُثُّونها في الأمَّة؛ مع كونِ عصرهم عصرَ انتصاراتٍ وعِزٍّ وتمكين! فأيُّ انحطاطٍ كان يعيشه هؤلاء السَّادات القادة حتَّىٰ يختلِقوا أكذوبةَ الانتظار؟!

وأمَّا وقوع الاتِّفاق بين أهل الإسلام وبين أَهل الكتاب في قضيَّةٍ عقديَّةٍ كهذه، فهذا أمرٌ لا يُستغرَب في الشَّريعة؛ ويقع مثله لبقاء بعض آثار النُّبوَّة في الدِّيانات السَّالفة، فيأتي خاتم الرُّسل ﷺ بإقراره؛ وأيُّ مَوروث كِتابيٍّ مُرْتهَنٌ صحَّتُه بتصحيحِ دين الإسلام، المهيمنِ علىٰ الدِّين كلِّه[٣].

وأمَّا جملة شبهاتِ (بوهندي) في المعارضة الثَّالثة: من دعواه أنَّ القول بنزولِ عيسىٰ ﷺ متَّبِعًا لا مُشرِّعًا، يُلْزِم أهل السُّنة الوقوعَ في التَّناقض؛ لأنَّ مَن كان مُتَّبعًا لا يأمر النَّاس أن يؤمنوا به .. إلخ:

فكشف هذه الشُّبهة، يتحصَّل بعلمنا أنَّ مِن أُصول النَّظر في الدَّلائل الشَّرعيَّة النَّظرَ إليها «كالصُّورة الواحدة؛ بحَسَبِ ما ثَبت من كُليَّاتِها وجزئيَّاتها المرتَّبة

---

(١) **الحسين بن الفضل بن عمير البجلي:** مفسِّر معمِّر، كان رأسا في معاني القرآن، أصله من الكوفة، انتقل إلىٰ نيسابور، وأنزله واليها عبد الله بن طاهر في دار اشتراها له (سنة ٢١٧)، فأقام فيها يعلم الناس خمسة وستين سنة؛ وكان قبره بها معروفا؛ انظر «الأعلام» للزركلي (٢/٢٥٢).

(٢) انظر «مفاتيح الغيب» للفخر الرازي (٨/٢٢٥).

(٣) انظر «دفع دعوىٰ المعارض العقلي» (ص/٥٠٨).

عليها، وعامِّها المُرتَّب علىٰ خاصِّها، ومُطْلَقِها المحمول علىٰ مُقيِّدها، ومُجْمَلها المفسَّر بمُبيِّنها، إلىٰ ما سوىٰ ذلك مِن مَنَاحيها؛ فإذا حَصَل للنَّاظر مِن جُمْلتها حُكْمٌ من الأحكام: فذلك هو الَّذي نَطقت به حين اسْتُنْطِقَت»[1].

وبمقتضىٰ هذه الأُصول، فَهِمَ السَّلفُ أحاديثَ نزولِ عيسىٰ عليه السلام في ضوءِ فهمِهم للأحاديث الدَّالة علىٰ خَتمِ النُّبوة، ولم يكُن قولُهم بأنَّ المسيح عليه السلام ينزل تابعًا لشريعة النَّبي ﷺ مِن عِندياتهم! بل هو حاصلُ النَّظرِ في جُمْلة الأخبار الواردة في ذلك، وأخبار المصطفىٰ ﷺ لا تَتناقض؛ لأنَّها حقٌّ وصِدق.

ومن ثَمَّ؛ نقرِّر هنا عدَّة أمور:

الأمرُ الأوَّل: أنَّ القول بنزولِ عيسىٰ عليه السلام مُتَّبِعًا لا مُشرِّعًا ليس مِن محضِ اختراع أصحابِ الرِّوايات، بل هو مُقتضىٰ ما دَلَّت عليه النُّصوص، برهان ذلك قولُ النَّبي ﷺ كما في حديث أبي هريرة رضي الله عنه: «**كيف أنتم إذا نَزَل ابنُ مريم فيكم، وإمامُكم منكم؟**»[2].

فرَفْضُ عيسىٰ عليه السلام التَّقدُّم للإمامةِ، وقَبولُه أن يكون مُقتديًا برجلٍ مِن هذه الأمَّة: فيه اجتثاثٌ لإشكالٍ يُمكن أن يقَع في النَّفسِ مِن كونه نَزل مُبتدئًا شرعًا لا مُتَّبِعًا.

الأمر الثاني: أنَّ معنىٰ كونه عليه السلام مُتَّبِعًا، لا ينزع عنه سِمَةَ النُّبوة! فكم مِن نَبيٍّ كان مُتَّبعًا لشرعِ مَن قبله.

فإن قيل: يُشْكِلُ علىٰ هذا قول الله تعالىٰ: ﴿وَلَٰكِن رَّسُولَ ٱللَّهِ وَخَاتَمَ ٱلنَّبِيِّـۧنَ﴾ [الأحزاب: ٤٠]، وقوله ﷺ: «لا نبيَّ بعدي»[3]!

فجواب هذا الإشكال: أنَّ المُراد بهذه الآيةِ والحديث امتناعُ حدوثِ وَصفِ النُّبوة في أحدٍ مِن الخلقِ بعد النَّبي محمَّد ﷺ، ينسخُ بشريعتِه شريعةَ نبيِّنا ﷺ،

---

(١) «الاعتصام» للشاطبي (٢/ ٦٢).

(٢) تقدم تخريجه (ص/ ؟).

(٣) جزء من حديث أخرجه البخاري في (ك: الأنبياء، باب: ما ذكر عن بني إسرائيل، رقم: ٣٤٥٥)، ومسلم في (ك: الإمارة، باب: وجوب الوفاء ببيعة الخلفاء الأول فالأول، رقم: ١٨٤٢).

لقيامِ القَواطِع عن امتناعِ ذلك؛ وعيسىٰ ﷺلم يحدُث له هذا الوَصف، لأنَّه لم يَزَل مُتَّصِفًا به منذ أن تحلَّىٰ به، ولم يُسلَب منه برفعِه إلىٰ السَّماء.

يقول الآلوسيُّ: «هو ﷺ حين نزولِه باقٍ علىٰ نُبوَّتِه السَّابقة لم يُعزَل عنها .. لكنَّه لا يَتعبَّد بها، لنسخِها في حقِّه وحقِّ غيره، وتكليفُه بأحكامِ هذه الشَّريعة أصلًا وفرعًا، فلا يكون إليه ﷺ وَحيٌ ولا نَصْبُ أحكامٍ، بل يكون خليفةً لرسول الله ﷺ، وحاكمًا من حكَّام مِلَّتِه»(١).

وعلىٰ هذا؛ فقول (بوهندي) أنَّ «أصحاب الرِّوايات يَدَّعون أنَّ المسيحَ عندما يجيء في آخر الزَّمان لن يكون نبيًّا» لم يُسَمِّ قائلَه مِن أهل الحديث، وإلَّا فيبقىٰ الشَّكُّ في تَقوُّلِ هذا المدَّعِي واردًا! وما أكثرَ التَّقوُّلَ في طائفتِه!

الأمر الثالث: زَعْمُ (بوهندي) أنَّ الرِّوايات تقول: (مَن لم يؤمن به ﷺ يُقْتَلْ)؛ نقول له: أين في الرِّوايات الصَّحيحة ما يفيد أنَّ عيسىٰ ﷺ يقتل النَّاس حتَّىٰ يؤمنوا به؟!

بل قتالُه للكَفَرة مِن أهل الكتاب وغيرِهم لتصيرَ الدَّعوىٰ واحدة، وهي دعوىٰ الإسلام؛ فعيسىٰ ﷺ إنَّما يَدعو إلىٰ دينِ الإسلام، لا إلىٰ ذاتِه هو، قد دَلَّ علىٰ ذلك حديث أبي هريرة: «.. **فيقاتلُ النَّاسَ علىٰ الإسلامِ، فيدقُّ الصَّليب..**» الحديث(٢).

فقوله هنا: «**علىٰ الإسلام**»: صَريحٌ في نقضِ دعوىٰ المُعترض، وأنَّ عيسىٰ ﷺ إنَّما يُقاتل دون نشرِ الإسلامِ مَن تصدَّىٰ له، كما قاتلَ مِن قبلُ أخوه محمَّد ﷺ دونَه.

وأمَّا جواب الاعتراض الرَّابع؛ أعني دَعوىٰ المُخالف أنَّ عيسىٰ ﷺ لو كان ينزلُ في آخر الزَّمان متَّبِعًا لمحمَّد ﷺ، فعليه أن لا يُغيِّر في شريعتِه شيئًا .. إلخ؛ فيُقال فيه:

---

(١) «روح المعاني» (١١/ ٢١٣).

(٢) أخرجه أبو داود في «السنن» (ك: الملاحم، باب: خروج الدجال، رقم: ٤٣٢٤)، وأحمد في «مسنده» (١٥/ ١٥٣، رقم: ٩٢٧٠)، وصحح إسنادَه ابن حجر في «الفتح» (٦/ ٤٨٦).

أمَّا وضْعُ الجِزية ودقُّ الصليب ونحو ذلك في زمن وجود عيسىٰ ﵇ في آخر الزَّمان؛ ليس هو من المسيح ﵇ علىٰ معنىٰ الإنشاءِ والنَّسخِ للشَّريعة المحمديَّة ابتداءً لتشريع آخرَ مِن قِبَلِه -كما تَوَهَّمه المعترض- وإنَّما المقصود: أنَّ مَشروعية أخذِ الجِزية، وتخييرِ أَهلِ الذِّمةِ بين الإيمان وبين أداءِ الجزية أو القتال: مُقيَّدةٌ بزمَنٍ ما قبل نزولِ عيسىٰ ﵇، والتَّقييد جاء مِن قِبَل النَّبي ﷺ كما دَّلت عليه هذه الأحاديث؛ لا مِن قِبَل عيسىٰ ﵇[(١)].

وفي تقرير هذه الحقيقة يقول النَّووي: «ومعنىٰ وضع عيسىٰ الجزية؛ مع أنَّها مَشروعة في هذه الشَّريعة: أنَّ مَشروعيَّتها مُقيَّدة بنزولِ عيسىٰ ﵇؛ لِما دَلَّ عليه هذا الخبر، وليس عيسىٰ بناسخٍ لحكمِ الجِزية، بل نبيُّنا ﷺ، وهو المُبيِّن للنَّسخِ بقولِه هذا»[(٢)].

وبهذا تذوب شُبهاتُ الباطلِ عن أحاديث نزولِ المَسيح، كما سيذوب الدَّجال إذا رأىٰ المسيح ﵇! والحمد لله علىٰ توفيقِه في أوَّله ومُنتَهاه.

(١) انظر «دفع دعوىٰ المعارض المعقلي» (ص/٥٠٣-٥٠٤).

(٢) «شرح صحيح مسلم» (٢/ ١٩٠).

المَبحث العاشر

نقد دعاوي المُعارضات الفكريَّة المُعاصرة لحديثِ سُجودِ الشَّمس تحت العَرشِ

المَطلب الأوَّل
سَوق حديث سُجودِ الشَّمس تحت العَرشِ

عن أبي ذرٍّ ﷺ قال: قال النَّبي ﷺ لأبي ذرٍّ حين غربت الشَّمس: «**أتدري أين تذهب؟**»

قلت: الله ورسوله أعلم.

قال: «**فإنَّها تذهب حتَّىٰ تسجد تحت العرش، فتستأذن فيُؤذن لها، ويوشك أن تسجد فلا يُقبل منها، وتستأذن فلا يُؤذن لها، يقال لها: اِرجعي من حيث جئتِ، فتطلعُ من مغربها، فذلك قوله تعالىٰ: ﴿وَٱلشَّمْسُ تَجْرِى لِمُسْتَقَرٍّ لَّهَا ذَٰلِكَ تَقْدِيرُ ٱلْعَزِيزِ ٱلْعَلِيمِ﴾ [يٰس: ٣٨]**»[1].

وفي رواية لمسلم عن أبي ذرٍّ ﷺ أنَّ النَّبي ﷺ قال يومًا:

«**أتدرون أين تذهب هذه الشَّمس؟**» قالوا: الله ورسوله أعلم، قال:

«**إنَّ هذه تجري حتَّىٰ تنتهي إلىٰ مستقرِّها تحت العرش، فتخرُّ ساجدة، فلا تزال كذلك حتَّىٰ يُقال لها: اِرتفعي، اِرجعي من حيث جئتِ، فترجع فتصبحُ طالعةً من مطلعها، ثمَّ تجري حتَّىٰ تنتهي إلىٰ مستقرِّها تحت العرش، فتخرُّ ساجدةً، ولا تزال كذلك حتَّىٰ يُقال لها: اِرتفعي، اِرجعي من حيث جئت، فترجع فتصبحُ طالعةً من مطلعها، ثمَّ تجري لا يستنكر النَّاس منها شيئًا، حتَّىٰ تنتهي إلىٰ**

---

(١) أخرجه البخاري في (ك: بدء الخلق، باب: صفة الشمس والقمر بحسبان، رقم: ٣١٩٩).

مُستقرِّها ذاك تحت العرش، فيُقال لها: اِرتفعي، أصبحي طالعةً مِن مغربك، فتصبح طالعةً مِن مغربها»، فقال رسول الله ﷺ: **«أتدرون متىٰ ذاكم؟ ذاك حين** ﴿لَا يَنفَعُ نَفْسًا إِيمَٰنُهَا لَمْ تَكُنْ ءَامَنَتْ مِن قَبْلُ أَوْ كَسَبَتْ فِىٓ إِيمَٰنِهَا خَيْرًا﴾ [الأنعام: ١٥٨]»[١].

(١) أخرجه مسلم في (ك: الإيمان، باب: باب بيان الزمن الذي لا يقبل فيه الإيمان، رقم: ٢٥٠).

المَطلب الثَّاني
سَوْق المعارضاتِ الفكريَّة المُعاصرة لحديث سجودِ الشَّمسِ تحت العرشِ

حاصل ما أورده الطَّاعنون في الحديث أنَّه مُناقض للضَّرورة الحسيَّة، ولما بلغه العلم الحديث مِن جهات:

الجهة الأولىٰ: أنَّ الشَّمس لها مَسار تسير فيه، فلا تغرب عن مكان إلَّا وتشرق علىٰ آخر، فليست تغيب عن الأرض كما جاء في الحديث.

الجهة الثانية: أنَّ الشَّمس لا عقل لها ولا إدراك، وعلىٰ هذا فكيف تسجد سجود العاقل الواعي؟!

الجهة الثَّالثة: أنَّ مِن البَدهيَّات العلميَّة استقرار الشَّمس في مكانها في مركز المجموعة الشَّمسية، لا تذهب للعرش ولا لمكان آخر، وشروقها ومَغيبها هو حاصلٌ بسبب دوران الأرض حول نفسها.

ففي تقرير دعوىٰ الجهتين الأوليَين، يقول (رشيد رضا) في سياق نقدِه للرِّوايات المخالفةِ للواقع:

«.. ومنه ما كان يَتَعذَّر عليهم العلم بموافقته أو مخالفته للواقع، كظاهر حديث أبي ذرٍّ عند الشَّيخين وغيرهما: أين تكون الشَّمس بعد غروبها؟ فقد كان المتبادَر منه للمتقدِّمين أنَّ الشَّمس تغيب عن الأرض كلِّها، وينقطع نورها عنها مدَّة اللَّيل؛ إذ تكون تحت العرش تنتظر الإذن لها بالطُّلوع ثانية.

وقد صار من المعلوم القطعيِّ لمئات الملايين من البشر أنَّ الشَّمس لا تغيب عن الأرض في أثناء اللَّيل، وإنَّما تَغيب عن بعضِ الأقطار وتطلع علىٰ غيرها، فنهارنا ليلٌ عند غيرنا، وليلنا نهارٌ عندهم، كما هو المتبادر من قوله تعالىٰ: ﴿يُكَوِّرُ ٱلَّيْلَ عَلَى ٱلنَّهَارِ وَيُكَوِّرُ ٱلنَّهَارَ عَلَى ٱلَّيْلِ﴾ [الزُّمَر: ٥]، وقوله جلَّت قدرته: ﴿يُغْشِى ٱلَّيْلَ ٱلنَّهَارَ يَطْلُبُهُۥ حَثِيثًا﴾ [الأعراف: ٥٤]، فنحن بعد العلم القطعيِّ الثَّابت بالحسِّ في مثل هذه المسألة وما في حكمها، لا مَندوحة لنا عن أحد أمرين:

إمَّا الطَّعن في سند الحديث وإن صَحَّحوه؛ لأنَّ رواية ما يخالف القطعيَّ من علامات الوضع عند المحدِّثين أنفسهم..

وإمَّا تأويل الحديث: بأنَّه مَرويٌّ بالمعنىٰ، وأنَّ بعض رواته لم يفهم المراد منه، فعَبَّر عمَّا فهمه، كعدم فهم راوي هذا الحديث الَّذي ذكرنا -علىٰ سبيل التَّمثيل- المراد من قوله ﷺ: إنَّ الشَّمس تكون ساجدةً تحت العرش... إلخ، فعبَّر عنه بما يدلُّ علىٰ أنَّها تغيب عن الأرض كلِّها.

وقد يكون المراد من معنىٰ سجودها: أنَّه من قبيل قوله تعالىٰ: ﴿وَٱلنَّجْمُ وَٱلشَّجَرُ يَسْجُدَانِ﴾ [الرَّحمٰن: ٦]، كما أن توقُّف طلوعها علىٰ إذن الله تعالىٰ: ﴿وَٱلْبَلَدُ ٱلطَّيِّبُ يَخْرُجُ نَبَاتُهُۥ بِإِذْنِ رَبِّهِۦ﴾ [الأعراف: ٥٨]، وهو إذن التَّكوين لا التَّكليف..»[(١)].

ويقول (سامر إسلامبولي): «مِن الواضح من قراءة النَّص أنَّه تركيبة غير موفَّقة صدرت من جهة جاهلة، وذلك من عدَّة أوجه:

أوَّلًا: مِن المعلوم أنَّ الشَّمس لها نظام ومسار تدور وتسير بموجبه، فهي ما إن تغرب عن مكان إلَّا وتكون بالوقت نفسه تشرق علىٰ آخر، ولا تغيب عن الأرض أبدًا، ولا تخرج عن مسارها؛.

ثانيًا: إنَّ الشَّمس من المخلوقات الَّتي لا تملك عقلًا، ولا إرادة، وبالتَّالي فهي لا تسجد سجود العاقل الواعي، وهي غير مكلَّفة ومسئولة حتَّىٰ يُقبل منها السُّجود أو يرفض»[(٢)].

---

(١) «مجلة المنار» (٢٧/ ٦١٠).

(٢) «تحرير العقل من النقل» (ص/ ٢٤٥).

وفي تقريرِ الجهة الثَّالثة للشُّبهة الأصل الَّتي ارتكزوا عليها، يقول (إسماعيل الكردي): «إنَّه مِن المَعلوم لكلِّ طالبِ دَرَس الجغرافيا أنَّ الشَّمس مستقرَّة في مكانها في مركز المجموعة الشَّمسية، لا تذهب لعرشٍ ولا لمكان آخر، ولا تأتي منه، وأنَّ شروقها ومَغيبها ليس بسبب حركتها هي، بل سببه دروان الأرض حول نفسها، وأنَّ هذا الشُّروق والمغيب مستمرَّان علىٰ مدار الـ (٢٤) ساعة، وفي كلِّ لحظة تكون في حالة شروقٍ بالنِّسبة لمكان في الأرض، وفي الوقت نفسه في حالة غروبٍ بالنِّسبة للمكان المقابل من الأرض، وهذا أصبح في علوم اليوم من البدهيَّات، بل مِن المشاهدات بالمَحسوس!»[١].

(١) «نحو تفعيل قواعد نقد متن الحديث» (ص/١٨٠).

المَطلب الثَّالث
دفعُ دعاوي المعارضاتِ الفكريَّةِ المعاصرةِ عن حديثِ سجودِ الشَّمسِ تحت العرشِ

الإبانة عن فسادِ ما ادَّعاه هؤلاء المعاصرون مِن مناقضة الحديث لضرورة العلمِ الحديث والحسِّ يتأتَّىٰ في مقامين: مجملٍ، ومفصَّل.

فأمَّا المُجمل: فدعوىٰ مناقضة الحديث للضَّرورة الحسيَّة والعلميَّة لا تُسلَّم إلَّا عند التَّحقُّق من تضمُّن الحديث النَّبوي لخبرٍ مُفصَّلٍ عن واقعٍ مَخسوسٍ يناقض المستقِرَّ المشاهد أو المكتشف العلميَّ القطعيَّ ضرورةً، بحيث ينتفي الجانب الغَيبيُّ في هذا الخبر، أمَّا إذا لم ينتفِ هذا الجانب عن الخبر، فالمناقضة مُنتفِية، لكون الحسِّ لم يشهده، والعلم لم يقطع فيه كي تصحَّ دعوىٰ مخالفة الضَّرورة[1].

وأمَّا المقام المفصَّل: فبيانه أنَّ الحديث تَضمَّن إخبارَ النَّبي ﷺ عن ذهاب الشَّمس وسجودها تحت العرش، وهذا خبر عن ثلاثِ حقائق مُغيَّبة، ليس للعقل يقين بإدراك كُنهها، فضلًا عن نفيِها؛ هذه الحقائق هي: حقيقة العرش، وحقيقة حركة الشَّمس، وحقيقة سجود الشَّمس تحت العرش[2].

(١) انظر «دفع دعوىٰ المعارض العقلي» (ص/٨٠٣).
(٢) انظر «رفع اللَّبس» لعبد الله الشهزي (ص/٣).

فالعرش له حقيقة لا يعلمها إلا الله خالقه سبحانه، والعقل لا يملك إلا تعقُّل صفاته المخبَر عنها في الدَّلائل النَّقليَّة، مِن ذلك: أنَّه عظيم الخلقِ والوزن، ذو قوائم[1]، وهو علىٰ عظمتِه كالقُبَّة علىٰ العالم[2].

والمقصود: أنَّ هذه الحقيقة مع إبانة الوحي عن بعضِ أوصافها يَستحيل علىٰ العقل إدراك كُنهها كما أسلفنا، وكذلك يُقال في ما يَتعلَّق بحقيقة حركة الشَّمس؛ فإنَّ العقل البشريَّ إلىٰ يومنا هذا يَعجز عن الإحاطةِ بهذه الحركة بصورةٍ يقينيَّة، لأنَّ هذا يَتطلَّب الانْبِتاتَ عن هذه المجموعة الشَّمسيَّة، والتَّمركزَ خارجَها للوقوفِ علىٰ هذه الحركة، وأنَّىٰ للإنسان ذلك؟![3]

وبناءً علىٰ جهلنا بهاتين الحقيقتين، يكون محصَّل ذلك: **الجهلُ بحقيقة سُجودِ الشَّمس تحت العرش، وانتفاء هذا اليقين عن الإحاطة بتلك الحقائق لا يَنفي وجودها**، فإنَّ ما كان ثابتًا في نفسِه لا يَنفيه جهلُ الجاهلين به، وعليه فطعنُ الطَّاعن في الخبر بكونِ الشَّمسِ لا تغرب عن مكان إلاَّ وتشرق علىٰ آخر، فلا تغيب عن الأرض. .إلخ: لا يُغيِّر مِن تلك الحقائق شيئًا، لأنَّ صاحبَه أسَّسَه ابتداءً علىٰ غلطٍ في إدراك مَرامي النَّص؛ حيث توهَّم أنَّ معنىٰ الغروب المذكور في الحديث هو الغيابُ المطلق علىٰ أهل الأرض جميعًا، ليتِمَّ السُّجود المنصوص عليه في الحديث!

وهذا غلطٌ في الفهم، يكشف عن غلطه أنَّ النَّبي ﷺ نفسه فسَّر هذا الغروب بالذَّهاب، فقال: «أتدري أين تذهب؟ . .»، والمقصود بالذَّهاب هنا: حَرَكتُها، بحيث تَغيب عن رَأيِ العَيْن، فهو بذا غِياب نِسبيٌّ لا مُطلق.

---

(١) انظر ما وَرد فيه من أحاديث صحيحة وغيرها في «العرْش وما رُوي فيه» لأبيّ جعفرَ ابن أبي شيبة (ت٢٩٧هـ) بتحقيق د. محمد خليفة التميمي.

(٢) كما ورَد الخبر في ذلك عن النَّبي ﷺ في الحديث الطَّويل: «. . إنَّ عرشه علىٰ سماواته لهكذا» وقال بأصابعه مثل القُبَّة، أخرجه أبو داود في «السنن» (ك: السنة، باب: في الجهمية، رقم: ٤٧٢٦)، وقد انتصر ابن تيمية لتصحيح هذا الحديث في كتابه «بيان تلبيس الجهمية» (٣/ ٢٥٤-٢٥٥).

(٣) «رفع اللَّبس» (ص/٦).

وفي تقرير هذا المعنىٰ للحديث يقول ابن تيميَّة: «إذا كان النَّبي ﷺ قد أخبرَ أنَّها تسجد كلَّ ليلة تحت العرش، فقد علم اختلاف حالها باللَّيل والنَّهار، مع كون سَيرها في فلكِها من جنسٍ واحدٍ، وأنَّ كونها تحت العرش لا يختلف في نفسه، وإنَّما ذلك اختلاف بالنِّسبة والإضافة: عُلم أنَّ تنوُّع النِّسب والإضافات لا يقدح فيما هو ثابت في نفسه لا مختلف»[١].

ويزيد المعلِّمي توضيحًا لذلك فيقول: «لم يَلزم مِمَّا في الرِّواية الثَّالثة مِن الزِّيادة -يعني روايةَ إبراهيم التَّيمي: «حتَّىٰ تنتهي إلىٰ مستقرِّها تحت العرش فتخرَّ ساجدةً)- غَيبوبة الشَّمسِ عن الأرضِ كلِّها، ولا استقرارها عن الحركة كلَّ يومٍ بذاك المَوضع الَّذي كُتِب عليها أن تستقرَّ فيه متىٰ شاء ربُّها سبحانه»[٢].

فغروب الشَّمس المذكور في الحديث إذن هو: سَيرُها وجريانُها الَّذي أخبرَ عنه النَّبي ﷺ، وإلَّا فليس للشَّمس مَغرب حقيقيٌّ ثابت، كما قال ابن عاشور: «المراد بمغرب الشَّمس: مكانُ مَغربِ الشَّمس مِن حيث يَلوح الغروب مِن جهات المَعمور .. إذْ ليسَ للشَّمسِ مَغرب حَقيقيٌّ إلَّا فيما يلوح للتَّخيل»[٣].

فإن قيل: إذا كان العرشُ كالقُبَّة علىٰ هذا العالم؛ فإنَّ لازم ذلك أن تكون الشَّمس في جميع أَحوالها ساجدة، فيبطل بذلك مَدلول «حتَّىٰ» المفيدة للغاية!

فجوابه:

أنَّ الشَّمسِ كونها تحت العرش في جميعِ أحوالها لا يلزم منه حصول السُّجود المذكورِ في الحديث في كلِّ وقتٍ؛ وإنَّما يَتحقَّق السُّجود عند مُسامَتَتِها لجزءٍ مُعيَّنٍ من العرشِ لا نَعلمه.

ثمَّ هذا السُّجود والاستئذان الشَّمسي واقع في جُزءٍ من الوقت لا يعلمه إلَّا الله؛ لا يلزم منه حصول توقُّفٍ في سَيْرِها؛ دَلَّ علىٰ ذلك قوله ﷺ: «ثمَّ

(١) «بيان تلبيس الجهمية» (٤/ ٥٤).
(٢) «الأنوار الكاشفة» (ص/ ٢٩٥).
(٣) «التحرير والتنوير» (١٦/ ٢٥).

تجري لا يستنكر النَّاس منها شيئًا»، فليس في حصولِ السُّجودِ منها ما يُعيق دورانَها وحركتَها.

يقول الخطَّابي: «لا يُنكر أن يكون لها استقرار تحت العرش من حيث لا ندركه ولا نشاهده، وإنَّما هو خبر عن غيب، فلا نكذِّب به، ولا نكيِّفه، لأنَّ علمنا لا يحيط به .. فلا يُنكر أن يكون ذلك عند محاذاتها العرشَ في مسيرها .. وليس في سجودِها لربِّها تحت العرش ما يعوقها عن الدَّأبِ في سيرِها»[1].

وعلىٰ هذا؛ فلا تناقض بين ما قُرِّر في الآثارِ مِن أنَّ العرش كالقُبَّة علىٰ هذا العالم، وبين الثَّابت في هذا الحديث.

وأمَّا الشُّبهة الثَّانية: وهي دعوىٰ المُعترِض انتفاء العقلِ والإدراكِ عن الشَّمس، فكيف تسجدُ سجودَ العاقل .. إلخ.

فالجواب عن ذلك أن يُقال:

ليس هناك ما يَمنع -لا نقلًا ولا عقلًا- أن يكون للشَّمسِ إدراكٌ يناسب حالها، ليتحصَّل به السُّجود والاستئذان، فالسُّجود والاستئذان الواقع من الشَّمس هو سجود حقيقيٌّ كما هو ظاهر الحديث، وليس سجودًا مَجازيًا بمعنىٰ الانقياد كما ذهب إليه البعض[2]؛ فإنَّ القول بالمَجاز خلافُ الأصلِ الظَّاهر، ولا يَصحُّ المصير إليه مع إمكانِ الحقيقة.

فسجود الشَّمس حَقيقةً واستئذانُها ممَّا يدخُل في مقدورِه تعالىٰ بلا ريْبَ، وإذا اعتبرتَ الدَّلائل القرآنيَّة، تبيَّن لك أنَّ لهذه الجمادات وسائر الحيوانات -سوىٰ العقلاء- إدراكًا يناسبُ حالهَا؛ فإنَّ الله سبحانه حين ذَكر أصناف الحجارة قال: ﴿وَإِنَّ مِنْهَا لَمَا يَهْبِطُ مِنْ خَشْيَةِ اللَّهِ﴾ [البقرة: ٧٤]، ولـمَّا ذَكر الطَّير قال: ﴿وَالطَّيْرُ صَافَّاتٍ كُلٌّ قَدْ عَلِمَ صَلَاتَهُ وَتَسْبِيحَهُ﴾ [النور: ٤١].

---

(١) «أعلام الحديث» للخطابي (١٨٩٣/٣).

(٢) كما في «دفاع عن السُّنَّة» لـ د. أبو شهبة (ص/٤٤).

يقول البَغوي: «مَذهب أهل السُّنة أنَّ لله عِلمًا في الجمادات وسائرِ الحيوانات سِوىٰ العقلاء لا يَقف عليه غيره، فلها صلاةٌ وتسبيحٌ وخشيةٌ؛ كما قال جلَّ ذكره: ﴿وَإِن مِّن شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِۦ وَلَٰكِن لَّا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ﴾ [الإسراء: ٤٤] . . . فيجِب علىٰ المرءِ الإيمان به، ويَكِلُ علمَه إلىٰ الله تعالىٰ»[١].

وما يُقال في مثل التَّسبيح والخَشْيةِ يُقال في السُّجود أيضًا؛ في مثل قول الله تعالىٰ: ﴿أَلَمْ تَرَ أَنَّ ٱللَّهَ يَسْجُدُ لَهُۥ مَن فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَن فِى ٱلْأَرْضِ وَٱلشَّمْسُ وَٱلْقَمَرُ وَٱلنُّجُومُ وَٱلْجِبَالُ وَٱلشَّجَرُ وَٱلدَّوَآبُّ وَكَثِيرٌ مِّنَ ٱلنَّاسِ﴾ [الحج: ١٨].

فقد نَصَّت هذه الآية علىٰ نسبةِ السُّجود إلىٰ هذه المخلوقات، ومنها الشَّمس، ومَن فسَّره بأنَّه سجود مَجازيٌّ يُراد به الافتقارُ الدَّائم للرَّب تبارك وتعالىٰ، ونفوذُ مشيئته فيها، وقَصَر تفسيرَه علىٰ هذا المعنىٰ: فإنَّ هذا التَّفسير منه باطل؛ فإنَّ هذا الوَصفَ لا تَنفكُّ عنه هذه الكائنات، بل هي في جميعِ حالاتِها ملازمةٌ للافتقار، منفعلةٌ لمشيئةِ الرَّبِ وقدرتِه[٢].

والدَّلائلُ السَّابِقَةُ تدلُّ علىٰ أنَّ السجود فِعلٌ لهذه المخلوقات -بما فيها الشَّمس- لا أنَّه اتِّصال؛ وإلَّا لمَا قسَّم السُّجود إلىٰ طَوع وكَره، فلو كانت لا فعلَ لها، لمَا وُصِفت بطوعٍ منها ولا كُرهٍ[٣].

وهذا السُّجود من الشَّمس وغيرها مِن الجماداتِ، لا يَلزم منه أن يكون علىٰ هيئة سجود البَشر، بل هو خضوع منها للربِّ يُناسِب حالَها[٤]، وهو فِعْلٌ لها يقع منها في بعضِ الأحوال، مع دوامِ افتقارِها وخضوعها للربِّ تبارك وتعالىٰ، لنفوذ مشيئته فيها.

وكذا سجود هذه الشَّمس تحت العرش هو سجود مَخصوصٌ يُناسبها، وهذا السُّجود لا يَلزم منه سَلْب الخضوعِ والافتقارِ الدَّائم الَّذي تشترك فيه مع بقيَّة

---

(١) «معالم التنزيل» للبغوي (ص/ ٣٩).

(٢) انظر «دفع دعوىٰ المعارض العقلي» (ص/٨٠٩).

(٣) انظر «رسالة في قنوت الأشياء كلها لله» لابن تيمية (١/ ٣٤-٤٤ ضمن جامع الرسائل).

(٤) «رسالة في قنوت الأشياء كلها لله» (١/ ٤٥).

الخلق؛ فلكلِّ شيءٍ سجود يَختصُّ به يفارق غيرَه مِن المخلوقات، وسجودٌ يَشترك فيه مع غيره[1].

وأمَّا الشُّبهة الثالثة من دعوىٰ (الكُرديِّ) أنَّ مِن البَدهيَّات المستقرَّة والمشاهدة: أنَّ الشَّمس مستقرَّة في مكانها، لا تذهب لعرش ولا مكانٍ آخر:

فيُطالَب ابتداءً بتصحيحِ مُقدِّمَتيه الَّتي بَنَىٰ عليهما بطلان الحديث؛ وذلك بالكَشْف عن وجهِ البَداهة المستقرَّة في كون الشَّمس ثابتةً لا متحرِّكة؛ كون ذلك ممَّا يشهده الحِسُّ، ودعواه أنَّ الشُّروق والغروب مِن حركة الأرض حول الشَّمس، وليس هو من فعلِ الشَّمس، واستنكر نسبةَ ذلك في الحديث إلىٰ فعلِها في قوله ﷺ: «.. **يقال لها: إرجعي من حيث جئتِ، فتطلع من مغربها**».

فأمَّا المقدِّمة الأولىٰ: فحَسْبُ المؤمنِ يَقينًا بالوَحيِ ما ذكره خالقُ الكونِ في كتابه وعلىٰ لسانِ رسوله ﷺ؛ فإنَّ العَليم ﷻ قد أسندَ في كتابِه إلىٰ الشَّمسِ ما هو أبلغ من الحركة، كالجَرْيِ والسَّبْح؛ فقال تبارك وتعالىٰ: ﴿وَٱلشَّمْسُ تَجْرِى لِمُسْتَقَرٍّ لَّهَا﴾ [يس: ٣٨]، وقال سبحانه: ﴿وَهُوَ ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلَّيْلَ وَٱلنَّهَارَ وَٱلشَّمْسَ وَٱلْقَمَرَ كُلٌّ فِى فَلَكٍ يَسْبَحُونَ﴾ [الأنبياء: ٣٣].

وقد أثبتَ العِلمُ الحديث -الَّذي يتبجَّح به المعترض في تعالُمِه ذاك- هذه الحقيقة الشَّرعيَّة، فقد نَسبَ علماء الفَلك المعاصرون للشَّمسِ ثلاثَ حَركات في عدَّة مَسارات:

١- دورانُها حول نفسِها كما تفعلُ الأرض بنفسِ اتِّجاهِ دَورانها[2].

٢- وجريانُها حولِ مركز مَجرَّة (درب التَّبانة)، كما تفعل باقي النُّجوم الَّتي بداخل هذه المجرَّة[3].

---

(١) «دفع دعوىٰ المعارض العقلي» (ص/ ٨١٠).

(٢) ذكرت وكالة الفضاء الأمريكية (ناسا) أن الأرض تدور بنفس اتجاه دروان الأرض، وهو المسمىٰ بـ (دوران كارنغتون)، نسبةً إلىٰ العالم الفلطي (ريتشارد كارنغتون)، الذي كان أول من لاحظ دوران البقع الشمسية مرةً كل ٢٧ أو٢٨ يومًا، انظر «موسوعة الإعجاز العلمي في القرآن الكريم والسنة المطهرة» ليوسف الحاج (ص/ ٣٦٨).

(٣) المصدر السابق (ص/ ٣٦٨).

٣- وجريانُ المجرَّة نفسِها في الفضاء الكونيِّ، فتسوق معها الشَّمسَ وأسرتَها من الكواكب الَّتي تدور حولها، والَّتي مِن ضمنِها الأرض[١].

فإذا أذِن الله تعالىٰ بانتكاسِ هذا النِّظام الكونيِّ، أدَّىٰ انعكاسُ جريانِ الشَّمس -وهو الَّذي يشير إليه حديث أبي ذرٍّ ﷺ- باللُّزومِ إلىٰ انعكاسِ دَوران الأرضِ حول مِحورِها[٢]؛ هذا الانعكاسُ لحركةِ الأرض سيؤدِّي بدورِه إلىٰ طلوعِ الشَّمس مِن جِهة المغرب فيما يشهده النَّاس!

وعليه؛ فإنَّ نسبةَ الشُّروق مِن المغربِ إلىٰ حركةِ الشَّمس هو باعتبارِ التَّأثير والسَّببيَّة، لا باعتبارِ أنَّها هي نفسُها مَن تدور حولَ الأرضِ حقيقةً كما توهَّمه المعترض مِن هذا الحديث.

ليَستبين بهذا للنَّاظر مُراغمة الطَّاعنين للضَّرورتين: النَّقليَّة، والعلميَّة الفلكيَّة، ويبطُل به تَبعًا ما أورده (رشيد رضا) مِن احتمالِ تصَرُّف الرَّاوي في ألفاظ الحديث، مع كونِه خلافَ الأصلِ في الحفَّاظ المُتقِنين، والحمد لله ربِّ العالمين.

---

(١) انظر «الموسوعة الفلكية» لـ د. زينب منصور (ص/٥٩-٦٠).

(٢) وذلك أنَّ الطَّاقة الَّتي تنفذ من الشَّمس هي القوَّة المحرِّكة، حيث تولِّد مجالًا مغناطيسيًّا يدفع الأرض للدَّوران حول محورها، هذه الحركة من الأرض تتناسب سرعةً وبطئًا مع كثافة تلك الطَّاقة الشَّمسية، وعلىٰ هذا الأساس يعتمد الفلكيُّون في وضعِ واتِّجاه القطب الشَّمالي المغناطيسي، انظر لمزيد تفصيل «موسوعة الأفلاك والأوقات» لخليل الكيزنوري (ص/٦٧).

المَبحث الحادي عشر

نقد دعاوي المُعارضات الفكريَّة المُعاصرة للأحاديث الدَّالةِ على أنَّ شِدَّة الحرِّ والبردِ مِن جهنَّم

المَطلب الأوَّل
سوق الأحاديث الدَّالةِ على أنَّ شِدَّة الحرِّ والبردِ مِن جهنَّم

عن أبي هريرة ﷺ عن النَّبي ﷺ: **«اشتكت النَّار إلىٰ ربِّها، فقالت: يا رَبِّ أكل بعضي بعضًا، فَأَذِن لها بِنَفَسينِ: نَفَس في الشتاء، ونفَس في الصَّيف؛ فهو أَشدُّ ما تجدون من الحرِّ، وأشدُّ ما تجدون من الزَّمهرير»** متَّفق عليه(١).

وفي روايةٍ لمسلم: **«فأَذِن لها في كلِّ عام بِنَفَسَين: نَفَسٍ في الشِّتاء، ونَفَسٍ في الصَّيف»**(٢).

وعن أبي ذَرٍّ ﷺ قال: أَذَّن مُؤذِّنُ رسول الله ﷺ بالظُّهر، فقال النبي ﷺ: **«أَبْرِدْ(٣) أَبرِدْ»**، أو قال: **«انْتظِر انْتظِرْ»**، وقال: **«إنَّ شِدَّة الحَرِّ مِن فيح(٤) جَهَنَّم؛ فإذا اشتدَّ الحرُّ فأبردوا بالصَّلاة»** متَّفق عليه(٥).

---

(١) أخرجه البخاري في (ك: مواقيت الصلاة، باب: الإبراد بالظهر في شدة الحر، رقم: ٥٣٧)، ومسلم في (ك: المساجد ومواضع الصلاة، باب: استحباب الإبراد بالظهر، رقم: ٦١٧).

(٢) المصدر السابق.

(٣) أَبْرِد: أي أَخِّر إلىٰ أن يبرد الوقت، انظر «فتح الباري» (٢/١٦).

(٤) فيح جهنم: أي من سعة انتشارها وتنفسها، ومنه مكان أفيح أي متسِّع، وهذا كناية عن شدة استعارها، انظر «فتح الباري» (٢/١٧).

(٥) رواه البخاري (ك: مواقيت الصلاة، باب: الإبراد بالظهر في شدة الحر، رقم: ٥٣٥)، ومسلم في (ك: المساجد ومواضع الصلاة، باب: استحباب الإبراد بالظهر، رقم: ٦١٦).

المَطلب الثَّاني
سَوْق المعارضاتِ الفكريَّة المُعاصرةِ
على الأَحاديثِ الدَّالة على أنَّ شدَّة الحرِّ والبرد مِن جهنَّم

مَدار شبهة الطَّاعنن في دلالةِ هذه الأحاديثِ تدور علىٰ ثلاثة أمور:

الأوَّل: دعواهم أنَّ هذه الأحاديث تناكد ما دلَّت عليه الحقيقة العلميَّة الَّتي تقضي أنَّ سبب الحرِّ وشدَّته وكذا البرد: يعود إلىٰ أنَّها مِن الظَّواهر الطبيعيَّة الَّتي تتعلَّق باقترابِ أو ابتعادِ الأرض مِن الشَّمس، فلا علاقة للبرد والحرِّ بسببٍ غيبيٍّ لا يمكن إدراكه ولا تفسيره.

الأمر الثَّاني: أنَّ حديث أبي هريرة يصوِّر الأرضَ بأنَّها لا يجتمع فيها فَصْلان، فهي ذات جوٍّ واحدٍ؛ إمَّا صيف، أو شتاء، وهذا خلاف الضَّرورية الحسيَّة.

الأمر الثَّالث: أنَّ قَبول هذه الأحاديث يلزم منه مخالفة الضَّرورة العقليَّة بامتناع اجتماع النَّقيضين، إذ كيف يصحُّ أن يتصوَّر عن النَّار نَفَسٌ يخالف طبيعتها؟!

وفي تقرير الشُّبهتين الأولَيين، يقول (إسماعيل الكرديُّ):

«هناك حديث يُروىٰ عن عدَّةٍ من الصَّحابة أنَّه ﷺ قال: «**إذا اشتدَّ الحرُّ فأبرِدوا عن الصَّلاة، فإن شدَّة الحرِّ مِن فيحِ جهنَّم**»، وهذا سياق لا إشكال في معناه؛ إذْ يُحمل علىٰ أنَّ شدَّة الحرِّ من نَمَط، أو مِن جنس حَرِّ جهنَّم.

لكن حديث أبي هريرة ألَّذي ذكرناه لا يتحمَّل هذا التَّفسير؛ بل هو صريح في نسبة حَرِّ الصَّيف وبرد الشِّتاء إلىٰ نَفَسَي جهنَّم بالتَّحديد . . . فهذا السِّياق مَعْلولٌ بمخالفته الصَّريحة للعلم الَّذي أثبت -بما أصبح الآن مِن البديهيَّات في علم الجغرافيا- أنَّ سبب الحرِّ واشتدادِه، وسبب البرد وشدته: إنَّما هو عوامل جغرافيَّة وجويَّة؛ مثل: درجة عموديَّة أو ميل الشَّمس علىٰ المنطقة، وبُعْد وقُرْب المنطقة من سطح الأرض إلىٰ قُرْصِ الشَّمس.

ثمَّ إنَّه لا يوجد جَوٌّ واحد في الأرض؛ بل في كلِّ وقتٍ توجد علىٰ أجزاء مختلفة مِن الأرض درجاتُ حرارة متفاوتة، مِن أقصىٰ البرودة لأقصىٰ الحرِّ؛ حسب الموقع الجغرافيِّ للمنطقة.

فسياق رواية أبي هريرة للحديث تتعارض مع العلم، وحتَّىٰ مع المحسوس؛ لأنَّ روايته تصوِّر أنَّ الأرض كلَّها ذات جَوٍّ واحد؛ إمَّا صيف . . أو شتاء . . هذا في حين أنَّ الأرض تشتمل علىٰ الفصلين معًا في الوقت، فعندما يكون نصف الكرة الشَّمالي في أشدِّ برد الشِّتاء، يكون نصفها الجنوبيُّ في أحرِّ الصَّيف، والعكس بالعكس»[١].

وفي تقرير الشُّبهة الثَّالثة يقول (ابن قرناس): «النَّار مصدر للخرارة، كما الشَّمس الَّتي هي عبارة عن كرَّة عملاقة ملتهبة، ولا يمكن أن يصدر منها برد، ولذلك فإنَّ أهل الجنَّة لن يروا الشَّمس كمصدر للحرارة، ولن يصيبهم برد برغم عدم وجود الشَّمس كمصدر للحرارة . . »[٢].

---

(١) «نحو تفعيل قواعد نقد متن الحديث» (ص/ ٢٨٢-٢٨٣).

(٢) «الحديث والقرآن» (ص/ ١٢٤).

المَطلب الثَّالث
دفع دعوى المعارضاتِ الفكريَّةِ المعاصرةِ
عن الأَحاديث الدَّالة على أنَّ شدَّة الحرِّ والبرد مِن جهنَّم

تمهيد:

تُدار المسائل الَّتي انطوىٰ عليها هذان الحديثان في قضيَّتين:

القضيَّة الأولىٰ: بيان معنىٰ كون شدَّة البرد والحرِّ مِن جهنَّم؛ **والقضيَّة الثَّانية**: بيان معنىٰ شكوىٰ النَّار إلىٰ ربِّها.

فإذا حُقِّق القول في هاتين القضيَّتين، انجلت تلك المعارضات علىٰ الحديث عن زيفِها.

فأمَّا القضيَّة الأولىٰ:

فقد اختلف أهل العِلم في معنىٰ كونِ شدَّة البرد والحَرِّ مِن جهنَّم علىٰ قولَيْن مِن حيث حمل الحديث علىٰ الحقيقة أو المجاز:

القول الأوَّل: أنَّ شدَّة البرد والحرِّ الحاصلين في الأرض مِن جَهنَّم حقيقةً.

القول الثَّاني: أنَّ ذلك مِن مجازِ التَّشبيه؛ أي: كأنَّ الزَّمهرير وشدَّة الحرِّ مِن جَهَنَّم، فاحذروه واجتنبوا ضررَه، وكذا يُقال في شدَّة البرد.

فأمَّا القول الأوَّل: فذهب إليه جَمْهرةٌ مِن المُحقِّقين[1]، منهم القاضي عياض، حيث قال: «اختُلِف في معنىٰ قوله ﷺ: «**اشتكت النَّار إلىٰ ربها** . .» الحديث، وقولِهِ: «. . **فإنَّ شدَّة الحرِّ من فيح جهنَّم**»، فحمَله بعضهم علىٰ ظاهره، وقال: شكواها حقيقة، [و][2] أنَّ شدَّة الحرِّ من وَهَج جهنَّم حقيقةً؛ علىٰ ما جاء في الحديث، وأنَّ الله أَذِن لها بنفَسَين: نَفَسٍ في الصيف، ونَفَسٍ في الشِّتاء . . . وقيل: إنَّه كلام خَرَج مخرج التَّشبيه والتَّقريب . . . وكِلا الوَجهين[3] ظاهر، والأوَّل أظهر، وحمْلُه علىٰ الحقيقة أوْلىٰ»[4].

وقال النَّووي بعد نقلِه كلام القاضي عياض موافقًا له: «الصَّواب الأوَّل؛ لأنَّه ظاهر الحديث، ولا مانع مِن حملِه علىٰ حقيقتِه، فوَجب الحكم بأنَّه علىٰ ظاهره والله أعلم»[5].

وأمَّا القول الثَّاني: **فمِمَّن ذهب إليه**: ابن الأثير[6]، واحتملَه الخَطَّابيُّ وجهًا في معنىٰ الحديث[7]، وهو مَذهب القَرَضاوي مِن المعاصرين[8].

والرَّاجح بادئ الرَّأي من القولين، ما ذهب إليه أَصحاب القول الأوَّل مِن حَمْلِ الحديث علىٰ الحقيقة، إذ المَصير إلىٰ الأصل الظَّاهر هو الأقوىٰ مِن جهة

---

(١) انظر «التمهيد» لابن عبد البر (١/ ٢٦٣)، و«إكمال المعلم» للقاضي عياض (٢/ ٥٨٢ ٥٨٣)، و«المسالك شرح موطأ مالك» لابن العربي (١/ ٤٥٦)، و«شرح صحيح مسلم» للنووي (٥/ ١٢٠)، و«المفهم» للقرطبي (٢/ ٢٤٤)، و«فتح الباري» لابن رجب (٤/ ٢٤٤)، و«فتح الباري» لابن حجر (٢/ ١٧)، و«فيض القدير» للمناوي (٧/ ١٠).

(٢) ما بين المعقوفتين زيادة ليستقيم بها الكلام.

(٣) يعني الحقيقة والمجاز.

(٤) «إكمال المعلم» (٢/ ٥٨٢ . ٥٨٣).

(٥) «شرح صحيح مسلم» للنووي (٥/ ١٢٠).

(٦) «النهاية في غريب الحديث» (٣/ ٤٨٤).

(٧) وليس كما نسبه إليه ابن الملك الحنفي في «مبارق الأزهار» (١/ ٣٠٢) أن المجاز مذهبه في الحديث، إنَّما جعَلَ الخطابيُّ هذا المجاز وجهًا في معنىٰ الحديث، مع إيراده للوجه الآخر في كونه حقيقة، ولم يرجِّح بينهما، كما تراه في كتابه «معالم السُّنن» (١/ ١٢٩).

(٨) «كيف نتعامل مع السنة النبوية» (ص/ ١٧٨).

النَّظر، خصوصًا مع شهادة الرِّوايات بعضها لبعض وتعاضدها في نسبةِ شدَّة الحرِّ والبرد إلىٰ جهنَّم نفسِها؛ وسيأتي بسط القرائن المرجِّحة لهذا القول حين التَّعرُّض للقضية الثَّانية التَّالية.

وأمَّا القضيَّة الثَّانية: في بيان معنىٰ إذن الرَّب تعالىٰ لها بنَفَسين.

وهذه القضيَّة قد انسحب عليها خلاف أهل العلم -تَبعًا للقضيَّة الأولىٰ- علىٰ قولين:

القول الأوَّل: حَمل اللَّفظ علىٰ حقيقته، وأنَّ النَّفَسَ المضاف إليها هو تنفُّس حقيقيٌّ يناسب خِلْقتها: والقائلون بهذا القول قد تقدَّم الإشارة إليهم، وسيأتي النَّقل عن بعضهم.

القول الثَّاني: أنَّ تنفُّس النَّار -وكذا شكواها[1]- مجاز لا حقيقة؛ فنَفَسُها هو كناية عن الحرِّ والبرد في ابتدائِه، وامتِدادِه، وقوَّتِه، وضَعْفِهِ[2]: وممَّن ذهب إلىٰ هذا القول: البَيضاوي[3]، وابن الجوزي، بل جعَلَ هذه الكنايةَ «مِن أحسنِ التَّشبيه»[4].

والَّذي يَظْهر رجحانُه -مِن جهةِ النَّظر- هو القول الأوَّل أيضًا؛ لأنَّ الأصل حمل الكلامِ علىٰ الحقيقةِ عندِ انتفاءِ القرائنِ النَّاقلة إلىٰ المجاز؛ خصوصًا أنَّ الحديث خبَرٌ عن أمر مُغيَّب لا يقع للحسِّ إدراكه ليصحَّ القول إنَّ قرينة المعايَنَة تَصرف الخطابَ مِن الحقيقة إلىٰ المجاز.

فلا مانعَ يمنع مِن إجراءِ الحديثِ علىٰ ظاهرِه؛ لصلاحيةِ قُدرة الرَّب لذلك، فضلًا عن قصْر النَّفَسِ علىٰ نَفَسَين اثنين فقط: كلُّ ذلك حارسٌ مِن توهمِّ جَرَيان

---

(١) أي أن الشكوىٰ بلسان حالها لا مقالها، علىٰ جهة التوسُّع في الاستعمال، كما قال الشاعر:

شكا إليَّ جملي طول السُّرىٰ ... صَبْرٌ جميل فكلانا مُبتلىٰ

وكقول العرب: قالت السَّماء فهطلت، وانظر: «التمهيد» (١/ ٢٧٣)، و«المفهم» (٢/ ٢٤٤).

(٢) انظر «كشف مشكل الصحيحين» لابن الجوزي (٣/ ٣٧٠).

(٣) كما في كتابه «تحفة الأبرار» (١/ ٢٣٧).

(٤) «كشف مشكل الصحيحين» (٣/ ٣٧٠).

الخَبر علىٰ غيرِ ظاهرِه الحقيقيِّ؛ وذلك ممَّا يُضعِف جانبَ القولِ بالمجازِ؛ لخروجِه عن المألوفِ في استعمالِه[1].

يقول الكوراني (ت٨٩٣)[2] في معرضِ استنكاره المجازَ في هذا الحديث: «قد تقرَّر في علم الكلام أنَّ قدرتَه تعالىٰ نسبتُها إلىٰ كلِّ الممكنات علىٰ السَّواء؛ فأيُّ وجهٍ لصرفِ الكلامِ عن الحقيقة والمعنىٰ الجِزْل الدَّال علىٰ كمال القدرةِ إلىٰ تلفيقِ التَّأويلات الرَّكيكةِ؟! وإنَّما يُصرف الكلام عن ظاهره إذا لم يستقم، أو كان في الصَّرف نكتةٌ»[3].

فلِما سَبق ذكرُه مِن قرائنٍ، يكون القول بإجراء الحديث علىٰ ظاهرِه أسعد القولين بالصَّواب، وأعضدهما لعمومِ الخِطاب.

ولَئِن كان هذا الظَّاهر قد تَعسَّر علىٰ المعترض تقبُّله من الحديث، واحتجب عقله عن إدراك دلائله، أفلا كان الأَوْلىٰ له ارتسام مسلكِ التَّأويل له، واتِّباع مَن قال بالمَجاز فيه مِن أولي العلمِ، ليتوافقَ الحديث مع ما يظنُّه بدَهيَّات بدل الطَّعنِ فيه؟!

وبعد؛ فقد آن الشُّروع في دفع ما سَبق سَوقه مِن دعاوي المعارضاتِ عن هذا الحديث، فنقول في الجواب عن:

الشُّبهة الأولىٰ: وهي دعواهم أنَّ هذه الأحاديث تخالف الحقيقة العلميَّة الَّتي تقضي أنَّ سبب الحرِّ وشدَّته وكذا البرد: متعلَّق باقترابِ أو ابتعادِ الأرض مِن الشَّمس، وبنحوِ ذلك مِن الظَّواهر الطبيعيَّة، فيُقال:

إنَّ هذه الأحاديث خَبَرٌ مِن النَّبي ﷺ المُوحَىٰ إليه مِن مالِك الحقيقةِ وخالِقِ الكونِ ونظامه، ﷻ، وما ساقه الطَّاعنون ممَّا تقرَّر في علوم الأحوالِ الجويَّة

---

(١) انظر «الاستذكار» لابن عبد البر (١/ ١٠٢)، و«فتح الباري» لابن رجب (٤/ ٢٤٤)، و«فتح الباري» لابن حجر (٢/ ١٧).

(٢) **أحمد بن إسماعيل بن عثمان الكوراني:** مُفسر ومحدث حنفي، كردي الأصل، من أهل شهرزور، تعلم بمصر رحل إلىٰ بلاد الترك فعهد إليه السلطان مراد بن عثمان بتعليم وليّ عهده (محمد الفاتح)، وولي القضاء في أيام الفاتح، وتوفي بالقسطنطينية، وصلىٰ عليه السلطان بايزيد، له كتب منها «غاية الأماني في تفسير السبع المثاني»، انظر «الطبقات السنية» للغزي (ص/ ٨٢).

(٣) «الكوثر الجاري» للكوراني (٢/ ٢١٢).

والفَلَك وغيرها: هو خَبَرٌ عمَّن يبحث عن الحقيقة؛ وقد يصيبها، وقد يخطِئها، ومنهَج العقل يَقضي بتقديم خبر مالِك الحقيقة وخالقها علىٰ خبرِ مَن يبحث عنها ولا يملكها.

فالعقل المَهْديُّ يَعْلمُ يقينًا -بعد تحقُّقه مِن صحَّة ثبوتِ الخبرِ إلىٰ النَّبي ﷺ- أنَّه لا يمكن أن يقع ما نطق به الوحي معارضًا للحقيقة الحِسيَّة؛ فإن الحقَّ لا يتناقض، وإن كان في الحقِّ ما قد يُحار فيه! لِضَعْفِ مُدْركاتِنا عن الإحاطةِ بكلِّ حقيقة[1]؛ فهذا ابتداءً مِن جِهة التَّأصيل.

ومع ما قد سلَف التَّنبيه عليه في مبحث «إشكالية الاستشكال المعاصر» مِن «التمهيد»: من أنَّ المعارف البشريَّة عن الطَّبيعة بإطلاقها لا تُمثِّل المَرجعيَّة النِّهائية عن الكون وما فيه؛ فالتَّراكميَّة والنِّسبيَّة تكتنفان كثيرًا مِن معارفِ البَشر، الَّتي ترتكز علىٰ وسائل تخضع للتَّجدد والتَّطور، حتَّىٰ يُحيلا ما ظُنَّ قَبلُ حقائقَ إلىٰ كونِها لا تعدو أن تكون نظريَّاتٍ، فضلًا عن أن تكون فرضيَّات.

وعلىٰ فرضِ التَّسليم بصحَّة التَّعليلِ الفلَكي الَّذي يطرحه أرباب الاختصاص تفسيرًا منهم لظاهِرَتي الحرارة والبرودة المُفرِطَتين علىٰ وجه الأرض: فإنَّ غايةَ ما يُقال هنا: **إثباتُ أنَّ الشَّمس سببٌ ظاهرٌ لحصولِ مطلقِ الحرارةِ والبرودةِ علىٰ سطحِ الأرضِ، ولا يلزم مِن إثبات ذلك نَفْيُ أن تُعلَّل ظاهرة شدَّة البردِ والحرِّ بالسَّبب الغيبيِّ الَّذي أخبر به الصَّادق المصدوق ﷺ؛ فإنَّ خبره قد جاء في خصوصِ شدَّةِ الحرِّ والبرد، لا عن مطلق الحرِّ والبرد! ولا تعارض بين السَّبَبَين الخاصِّ والعامِّ.**

ثمَّ لا مانع أمامَنا مِن القول بأن تكون الشَّمس مِن النَّار وطاقتها مُستمدَّة منها، فتكون حرارة الصَّيف مِن الشَّمس، وحرارة الشَّمس مكتسبة مِن النَّار وآتية لها منها[2].

---

(١) «دفع دعوىٰ المعارض العقلي» (ص/٧٩٤).

(٢) انظر «مشكلات الأحاديث النبوية وبيانها» للقصيمي (ص/٧٧).

يقول الكشميريُّ (ت١٣٥٣هـ): «تفصيل المقام: أنَّ الأسباب إمَّا ظاهرة أو معنويَّة، والأولىٰ معلومة بالحسِّ والمشاهدة لا حاجة إلىٰ التَّنبيه عليها، وإنَّما تدلُّ الشَّريعة علىٰ أسباب معنويَّة غير مُدركَة بالحسِّ، وهو الَّذي يليق بشأنها، فدلَّت علىٰ أنَّ معدِن الخير والسُّرور كلِّها هو الجنَّة، ومعدن المهالك والشُّرور كلِّها هو جهنَّم، فالخِزانة هي في الجنَّة والنَّار، وهذه الدَّار مُركبَّة مِن أشياء المعدنين، وليست بخزانة في نفسِها، فالحرارة وإن كانت في النَّظر الحسِّي مِن أجل الشَّمس، إلَّا أنَّها في النَّظر الغيبيِّ كلِّها مِن معدنها، فإذا رأيتهما أينما كان فهي من معدِنها»[1].

وأمَّا الجواب عن الشُّبهة الثَّانية: من دعواهم أنَّ الحديث يُصوِّر الأرضَ أنَّها ذات جوٍّ واحدٍ إمَّا صيف أو شتاء .. إلخ، فيُقال فيه:

ليس ذلك ظاهر الحديث كما تَوهم المُدَّعي، فالحديث دَلَّ علىٰ أنَّ لجهنَّم نَفَسَيْن في العام؛ وهذا ثابتٌ في نفسِه، وبالنِّسبة للمُخاطب بالحديث يكون أحد هذين النَّفَسين في الصَّيف، والآخر في الشِّتاء، وما يحصل مِن الاختلافِ والتَّعاقب بين هذين الفَصْلين بالنِّسبة للكرة الأرضيَّة عند النَّاس لا يقدح في دلالة الحديث؛ لأنَّ تنوُّع النِّسب والإضافات لا يقدح فيما هو ثابت في نفسه[2].

وللكشميريِّ زيادة مفيدة في جواب هذا الإشكالِ يقول فيها:

«إن قُلتَ: إنَّ الصَّيف والشِّتاء إذا دارا علىٰ النَّفَسين، فينبغي ألَّا يكون شتاءٌ عند نَفَس الصَّيف، وبالعكس، مع أنَّهما يجتمعان في زمن واحدٍ باعتبار اختلاف البلاد.

قلتُ: ولعلَّ تنفُّسها بحرِّها مِن جانب وإرسالها إلىٰ الآخر، فإذا تنفَّسَ من جانبٍ صار شتاءً، وإلىٰ جانب صار صيفًا؛ ولعلَّ الحرَّ والبرد كيفيَّتان لا تتلاشيان أصلًا، بل إذا غلب الحرُّ دَفَعَ القَرَّ إلىٰ باطن الأرض، وإذا غلَب القَرُّ دَفَع الحرَّ

(١) «فيض الباري» (٢/١٤١-١٤٢).

(٢) انظر «دفع دعوىٰ المعارض العقلي» (ص/٧٩٥-٧٩٦).

إلىٰ باطنِها، لا أنَّ إحدىٰ الكَفَّتَين تنعدم عند ظهور الأخرىٰ، وهذا كما في الفلسفة الجديدة: أنَّ الحركات كلَّها لا تفنىٰ، بل تنتقل إلىٰ الحرارة . . »[١].

وأمَّا الجواب عن الشُّبهة الثَّالثة: وهي دعواهم باستحالةِ صدور شدَّة البردِ مِن جهنَّم؛ لكون ذلك مخالفًا لطبيعتِها؛ وإلَّا للزم الوقوع في التَّناقض، فيُقال فيه:

إنَّ ذلكَ يَصحُّ لو كانت النَّار الأخرويَّة نَمَطًا وشكلًا واحدًا كنار الدُّنيا، أَما مع اختلافهما فلَا، فنار الآخرة نار تتكلَّم وتغضب، دار أعدَّها الله تعالىٰ للعقاب، وهي دَرَكات وطبقات، قد حَوَت صنوفًا مِن العذاب الأليم، فلا يبعُد أن تكون شدَّة البرد مُنبعثةً مِن طبقةٍ زَمهريريَّةٍ مِن طبقات جهنَّم[٢]، فلا تناقض حينئذٍ.

وفيما سَبَق قريبًا من نصِّ الكشميريِّ نوعُ جوابٍ عن هذا الإشكال لِمن تأمَّله! **فإنَّ شدَّة الحرِّ الَّتي يسبِّبها نَفَس جهنَّم في شطرِ الأرض، هو المُتسبِّب في شدَّة بردِها في شطرها الآخر، من جِهة دفعِ هذا لهذا**، والله تعالىٰ أعلم.

والَّذي ينبغي أن يُعلم علىٰ كلِّ حال، أنَّ مثار الغَلَط في هذه الدَّعوىٰ يكمن في القياس الفاسد، الَّذي جعل من الواقع المشاهد معيارًا للحكم علىٰ الغائب وأَصلًا يُردُّ إليه، ولو مع تحقُّق الاختلاف بين الأصل والفرع! والله الهادي.

---

(١) «فيض الباري» (٢/١٤٢).

(٢) انظر «فتح الباري» لابن حجر (٢/١٩).

المَبحث الثاني عشر

نقد دعاوي المُعارضات الفكريَّة المُعاصرة
لأحاديث عذاب القبرِ ونَعيمِه

المَطلب الأوَّل
سَوْق أحاديث عذابِ القبـرِ ونعيمِه

عن البراء بن عازب ﷺ عن أبي أيوب ﷺ قال: خَرجَ النبيُّ ﷺ وقد وَجَبَتِ الشَّمسُ[١]، فَسَمِع صوتًا، فقال: «**يَهُودُ تُعذَّبُ في قُبورها**» متَّفق عليه[٢].

وعن أنس بن مالك ﷺ أنَّه حدَّثهم أنَّ رسولَ الله ﷺ قال: «**إنَّ العبدَ إذَا وُضِعَ في قَبرِهِ، وتَولَّىٰ عنه أصحابه، وإنَّه لَيَسْمَعُ قَرعَ نِعَالِهم: أتَاهُ مَلَكَان فَيُقْعِدَانِهِ، فيقولانِ: ما كُنتَ تقولُ في هذا الرَّجُلِ لمحمَّد ﷺ؟ فأمَّا المؤمنُ فَيقُولُ: أَشْهَدُ أَنَّهُ عَبْدُ الله ورَسُوله، فيُقالُ له: انْظُرْ إلىٰ مَقْعَدِكَ مِن النَّارِ، قَد أَبْدَلَكَ اللهُ بهِ مَقْعَدًا مِن الجَنَّةِ، .. فيراهما جميعًا**»، قال قتادةُ: وذُكِرَ لنا أنَّه يُفْسَحُ في قَبْرِهِ، ثُمَّ رَجَع إلىٰ حديث أنس ﷺ قال: «**وأمَّا المنافقُ والكَافِرُ فَيُقال له: ما كنتَ تَقولُ في هذا الرَّجُلِ؟ فيقولُ: لا أَدْري، كُنتُ أَقولُ ما يقولُ النَّاسُ، فيُقال: لا دَرَيتَ ولا تَليتَ[٣]! ويُضْرَبُ بِمَطَارقَ مِن حَديدٍ ضَرْبَةً، فَيصيحُ صَيْحَةً يَسْمَعُها مَن يَليهِ غَيرَ الثَّقَلينِ**» متَّفق عليه[٤].

---

(١) وَجبت الشمس: سَقطَت مع المغيب، انظر «النهاية» لابن الأثير (٥/ ١٥٤).

(٢) أخرجه البخاري في (ك: الجنائز، باب: التعوُّذ من عذاب القبر، رقم: ١٣٧٥)، ومسلم في (ك: الجنة وصفة نعيمها وأهلها، باب: عرض مقعد الميت في الجنة أو النَّار عليه ...، رقم: ٢٨٦٩).

(٣) ولا تليت: أي ما استطعت، وقيل: إنها إتباع ولا معنىٰ لها، والأوَّل رجحه ابن حجر في «فتح الباري» (٣/ ٢٣٩).

(٤) أخرجه البخاري في (ك: الجنائز، باب: ما جاء في عذاب القبر، رقم: ١٣٧٤)، ومسلم مختصرًا في=

وعن ابن عبَّاس رضي الله عنه قال: مَرَّ النبيُّ ﷺ بِقَبْرينِ فقال: «**إنَّهما لَيُعذَّبَانِ، ومَا يُعذَّبَان في كبيرٍ**»[1]، ثُمَّ قال: «**بلىٰ، أمَّا أحدُهُما فكانَ يَسْعَىٰ بالنَّمِيمَةِ، وأمَّا الآخر لا يَسْتَتِرُ من بَوْلِهِ**»، ثمَّ أخَذَ عودًا رطبًا فكسَرَه باثْنتين ثمَّ غَرَزَ كُلَّ واحد منهما علىٰ قَبْرٍ، ثُمَّ قال: «**لَعَلَّهُ يُخفَّفُ عَنْهُما مَا لم يَيْبِسا**» متَّفق عليه[2].

عن أبي هريرة رضي الله عنه قال: كان الرَّسولُ ﷺ يدْعو: «**اللَّهمَّ إنِّي أعُوذُ بك مِن عَذاب القَبْر، ومن عَذابِ النَّارِ، ومن فِتْنَةِ المَحيا والممات**[3]**، ومِن فتنة المسيح الدَّجال**»، متَّفق عليه[4].

وعن عائشةَ رضي الله عنها: أنَّ يهوديةً دَخَلت عليها، فَذَكَرَت عَذابَ القَبرِ، فقالت لها: أعاذَكِ اللهُ مِنْ عذابِ القَبْرِ، فَسَأَلَت عائشةُ رسولَ الله ﷺ عن عذَابِ القَبرِ، فقالَ: «**نَعم، عذاب القبر حقٌّ**»، قالت عائشة رضي الله عنها: «فما رَأيتُ رسولَ الله ﷺ بعدُ صَلَّىٰ صَلاةً إلاَّ تعوَّذَ مِن عَذَابِ القَبر». أخرجه البخاري[5].

= (ك: الجنة وصفة نعيمها وأهلها، باب: عرض مقعد الميت في الجنة أو النَّار عليه . . .، رقم: ٢٨٧٠)، واللفظ للبخاري.

(١) اختُلف في تأويل قوله ﷺ «وما يُعذَّبان في كبير» علىٰ أقاويل، لعلَّ أقربها الَّذي يدلُّ عليه السِّياق هو أنَّ معناه: ليس بكبير عندهما، وهو عند الله كبير، فهو كبير في الذُّنوب، انظر «الفتح» لابن حجر (٣١٨/١).

(٢) أخرجه البخاري في (ك: الجنائز، باب: ما جاء في عذاب القبر، رقم:١٣٧٨)، ومسلم في (ك: الطهارة، باب: الدليل علىٰ نجاسة البول ووجوب الاستبراء منه، رقم: ٢٩٢).

(٣) فتنة المحيا: ما يعرض للمرء مدة حياته من الافتتان بالدُّنيا وشهواتها، وفتنة الممات: ما يُفتن به بعد الموت، انظر «فتح الباري» لابن حجر (٣١٩/٢).

(٤) أخرجه البخاري في (ك: الجنائز، باب: التعوُّذ من عذاب القبر، رقم:١٣٧٧)، ومسلم في (ك: المساجد ومواضع الصلاة، باب: ما يُستعاذ منه في الصلاة، رقم: ٥٨٨).

(٥) أخرجه البخاري في (ك: الجنائز، باب: ما جاء في عذاب القبر، رقم: ١٣٧٢).

المَطلب الثَّاني
سَوْق المُعارضاتِ الفكريَّةِ المعاصرةِ لأحاديث عذابِ القبرِ ونعيمه

مِمَّا استندَ إليه المُبطِلون لأخبار هذا الباب مجموع ضَرورتين لا يُمكن دفعُهما: الضَّرورة العقليَّة، والضَّرورة الحِسيَّة[1].

فأمَّا الضَّرورة الأولىٰ: فإنَّه مِن المُحال عقلًا بعد موتِ الإنسان وتوسيدِه الثَّرىٰ، وصيرورته إلىٰ جثَّةٍ هامدةٍ لا حياة فيها: أن يشعر بالعذاب أو النَّعيم في قبره، أو أن تقع المساءلة والخطاب له؛ إذْ شرْطُ ذلك الحياةُ، والحياةُ زالت بزوالِ الرُّوحِ، والبنْيةُ قد انتَقَضت؛ فامتنعَ عقلًا ما ذُكِر في تلك الأحاديث.

يقول (حسن التُّرابي) في تقريرِ هذا الاعتراض: «هناك أفكار مُتخلِّفة . . مثلًا هناك مَن يقول بمُنكرٍ ونكير، وعذابِ داخلَ القبر، وهذا غير صحيح! والإنسان حينما يموت تصعد روحه لله ﷻ، أمَّا الجسد فيَتآكل وينتهي، لا يُبعَث مرَّة أخرىٰ»[2].

---

(١) انظر «دفع دعوىٰ المعارض العقلي» (ص/٥٢٦).

(٢) نقلًا عن «سلسلة الدراسات الفكرية» (ص/٦)، إعداد الأمانة العامة لهيئة علماء السودان، العدد السَّادس، ١١ شوال ١٤٢٧هـ الموافق ١ نوفبر ٢٠٠٦م، نقلًا عن «الاتجاه العلماني المعاصر» (ص/٤٩١).

ويقول (نيازي عزُّ الدِّين): «الحياة أساس مِن أجلِ تواجد الألَم، والموت إيقاف له، ولذلك يقول لنا الله تعالىٰ في القرآن لعلمه هذه الحقائق: ﴿إِنَّكَ لَا تُسْمِعُ ٱلْمَوْتَىٰ وَلَا تُسْمِعُ ٱلصُّمَّ ٱلدُّعَآءَ إِذَا وَلَّوْاْ مُدْبِرِينَ﴾ [النمل: ٨٠]، فلا الميِّت قادرٌ علىٰ السَّمع، ولا الَّذي فقد حاسَّة السَّمع، كلاهما لا يَسمع، ثمَّ نحن نقول: لا؛ بل إنَّ الميِّت يسمع أصواتَ نعالِهم؟! .. ﴿ثُمَّ لَا يَمُوتُ فِيهَا وَلَا يَحْيَىٰ﴾ [الأعلى: ١٣]، الله يقول: (لا يموت فيها) حتَّىٰ يُبقيه في العذاب الدَّائم، لأنَّه إن ماتَ تَوقَّف العذاب ..»[١].

أمَّا الضَّرورة الأخرىٰ: فيقولون: أنَّنا بعد طول التَّجاربِ نكشِفُ عن القَبْر، فلا نجدُ ملائكةً يضربون بمطارق من حديد، ولا نرىٰ فيه حيَّاتٍ، ولا ثعابينَ، ولا نيرانًا، بل نرىٰ أجسادًا باليةً، أو عِظامًا نَخِرَةً، بل لو كشفنا عنه في كلِّ حالةٍ، لوجدْناه فيه لم يذهبْ ولم يتغيَّر عن حالته السَّابقة.

فكيف يصِحُّ بعد ذلك الزَّعمُ بأنَّ الميت يُقْعَدُ في قبره؟ مع كوننا لو وضعْنا زِئْبَقًا بين عينيه، أو دُخنًا[٢] علىٰ صدره، وأتيناه بعد بُرهة مِن الزَّمن؛ لَمَا تَغيَّر زِئْبَقٌ ولا دُخْنٌ عن وضْعِهما! ثمَّ إنَّا نفتح القَبْر فنجدُ لحْدًا ضيِّقًا علىٰ قدْرِ ما حفرْناهُ؛ فكيف تزعمون أنَّ القَبْر يتَّسع له وللمَلكين السَّائلين له؟![٣]

(١) «دين السلطان» (ص/٩٢٣).

(٢) الدُّخن: نَبَات عشبي أسود، حبُّه صَغِير أملس كحب السِّمسم، ينْبُت بريًّا ومزروعًا، انظر «المعجم الوسيط» (٢٧٦/١).

(٣) انظر «التذكرة» للقرطبي (ص/ ٣٧١).

المَطلب الثَّالث
دَفعُ دعاوى المعارضاتِ الفكريَّةِ المعاصرةِ عن أحاديث عذاب القبرِ ونعيمه

لقد دلَّت الأحاديث المُساقَة السَّابقة علىٰ ثبوتِ فتنةِ البَرْزَخ(١)، وأنَّ في القَبْر عذابًا ونعيمًا للميِّت بِحَسَبِ عملِه، وذلك مُقتضىٰ عدلِ المولىٰ تبارك وتعالىٰ، وموجبِ أسمائه وكماله، أنْ يُنعِّم أرواحَ وأبدَانَ أوليائه، ويُعذِّبَ أرواحَ وأبدان أعدائه؛ فيُذيقَ بدَنَ المطيع له وروحَه مِن أنواع النَّعيم ما يَليق به، ويُذيقَ بَدَنَ الفاجِر والعاصي له ورُوحَه ما يناسبه(٢).

وقد نصَّ الأئمَّةُ علىٰ تواترِ الأحاديث في إثباتِ عذابِ القَبْرِ ونعيمِه، ومُساءَلةِ مُنكَر ونكير، وتَظاهُرِها عنه ﷺ، بل وانعقد إجماعُهم علىٰ ما حَوَته مِن أخبار.

---

(١) البَرْزَخ في اللغة: الحاجزُ والحدُّ بين الشيئَيْنِ، كما في «مقاييس اللغة» لابن فارس (٢٣٣/١)، وأمَّا عند أهل الاصطلاحِ: فهو اسمُ ما بينَ الدنيا والآخرة؛ من وقْتِ الموتِ إلىٰ البعث، وقد ينوب عنه لفظ (القبر) فيُقال: عذاب القبر ونعيمه: من باب الأغلب، إذْ قد يموت إنسانٌ ولا يُدفَن في المقابر؛ بِأنْ تأكلَه السباعُ، أو يُصلَب . . إلخ، انظر «الرُّوح» لابن القيِّم (ص/٥٨).

(٢) انظر «الرُّوح» لابن القيِّم (ص/٧٤).

يقول ابن العَطَّار[(١)]: «إثباتُ عذاب القبر هو مَذهب أهل السُّنة، وهو ممَّا يجب اعتقاد حقيقتِه، وهو ممَّا نقلته الأمَّة متواترًا»[(٢)].

وقال ابن عبد البرِّ: «ليس مِن أئمَّة المسلمين وفقهائهم، وحمَلَة الآثار منهم مِن الصَّحابة والتَّابعين ومَنْ بعدهم: أحدٌ يُنكِرُ فتنةَ القَبْر، فلا وجْهَ للاشتغالِ بأقاويلِ أهل البِدَع والأهواءِ المُضِلَّةِ»[(٣)].

ويقول ابن القطَّان الفاسيُّ: «أجمع أهل الإسلام مِن أهل السُّنة علىٰ أنَّ عذاب القبر حقٌّ، وعلىٰ أنَّ مُنكرًا ونكيرًا مَلَكيْ القبر حقٌّ، وعلىٰ أنَّ النَّاس يُفتنون في قبورهم بعدما يُحيون فيها..»[(٤)].

حتَّىٰ المعتزلة -مُراغِمو السُّنَنِ بالعَقليَّات- مُجمِعون علىٰ الإقرارِ بعذابِ القبرِ إلَّا النَّادر! ترىٰ إقرارهم في ما نصَّ عليه مُقدَّمُهم عبد الجبَّار الهمدانيُّ (ت٤١٥هـ) بقولِه: «فصلٌ في عذاب القبر: وجملة ذلك أنَّه لا خلاف فيه بين الأمَّة، إلَّا شيء يُنقَل عن ضرار بن عمرو[(٥)]، وكان مِن أصحاب المعتزلة، ثمَّ التحقَ بالمُجبِّرة، ولهذا ترىٰ ابن الرَّاوندي يُشنِّع علينا، ويقول: إنَّ المعتزلة يُنكرون عذابَ القبر، ولا يقرُّون به!..»[(٦)].

---

(١) هو علي بن إبراهيم بن داود، علاء الدين، أبو الحسن العطَّار الدمشقي الشَّافِعي، إمام حافظٌ زاهد، تتلمذ علىٰ النَّووي وتخرَّج به، من تآليفه «تحفة الطالبين في ترجمة الإمام النَّووي»، و«حكم صوم رجب وشعبان»، توفي سنة (٧٢٤هـ)، انظر «معجم الشيوخ الكبير» للذهبي (٢/٧)، و«الأعلام» للزركلي (٤/٢٥١).

(٢) «العدة في شرح العمدة في أحاديث الأحكام» لابن العطار (١/١٣٩)، وانظر الحكم علىٰ أحاديث عذاب القبر ونعيمه بالتواتر: عند ابن القيم في «الروح» (ص/٥٢)، والسيوطي في «شرح الصدور» (ص/١٢١)، والكتاني في «نظم المتناثر» (ص/١٢٣).

(٣) «الأجوبة عن المسائل المستغربة» (ص/١٨٩).

(٤) «الإقناع في مسائل الإجماع» (١/٥١).

(٥) **ضرار بن عمرو الغطفاني**: قاض من كبار المعتزلة، طَمَع برياستهم في بلده، فلم يدركها، فخالفهم، فكفَّروه وطَردوه؛ وصنَّف نحو ثلاثين كتابًا، بعضها في الرَّد عليهم وعلىٰ الخوارج، وفيها ما هو مَقالات خبيثة، قال الجشمي: ومَن عدَّه من المعتزلة فقد أخطأ، لأنَّا نتبرَّأ منه فهو من المُجبِرة، توفي (٢٢١هـ) انظر «تاريخ الإسلام» (٥/٧٣٨).

(٦) «شرح الأصول الخمسة» (ص/٧٣٠).

ثمَّ أخذَ يستدِلُّ لعذابِ القبر ونعيمِه؛ ومِن أهل العلم من يجعل مدارَ الآيات الدَّالَّة علىٰ هذا الأمر علىٰ ثلاث آيات؛ وهو المَفهوم من صنيعِ البخاريِّ[(١)]، وبَلَغَ بها ابنُ القيِّم خَمْسَ آياتٍ[(٢)]، وابنُ رجب سِتَّ آياتٍ[(٣)].

فمن الدَّلائل القرآنيَّة الَّتي أشارتْ إليها:

قوله تعالىٰ: ﴿وَحَاقَ بِـَٔالِ فِرۡعَوۡنَ سُوٓءُ ٱلۡعَذَابِ ۝٤٥ ٱلنَّارُ يُعۡرَضُونَ عَلَيۡهَا غُدُوّٗا وَعَشِيّٗاۚ وَيَوۡمَ تَقُومُ ٱلسَّاعَةُ أَدۡخِلُوٓاْ ءَالَ فِرۡعَوۡنَ أَشَدَّ ٱلۡعَذَابِ﴾ [غافر: ٤٥-٤٦].

يقول الزَّمخشري: «عرضُهم عليها: إحراقُهم بها، يُقال: عَرَض الإمامُ الأسارىٰ علىٰ السَّيف، إذا قَتَلهم به؛ وقُرئ: (النَّارَ) بالنَّصب، وهي تعضُد الوجهَ الأخير، وتقديره: يدخلون النَّارَ يُعرَضون عليها.. ويجوز أن يكون ﴿غُدُوّٗا وَعَشِيّٗاۚ﴾ عبارةً عن الدَّوام»[(٤)].

فمعنىٰ العرض في هذه الآية كمعنىٰ عرض الكفَّار علىٰ النَّار يوم القيامة في قوله تعالىٰ: ﴿وَتَرَىٰهُمۡ يُعۡرَضُونَ عَلَيۡهَا خَٰشِعِينَ مِنَ ٱلذُّلِّ يَنظُرُونَ مِن طَرۡفٍ خَفِيّٖۗ﴾ [الشورى: ٤٥]؛ أي: أنَّ الكفَّار يبتدئُ نظرهُم إلىٰ جهنَّم من تحريك لأجفانهم ضعيفٍ خفى بمُسارقة، كما ترىٰ المَصبور ينظر إلىٰ السَّيف من شدَّة الهول[(٥)].

فلصريح معنىٰ آية عرض آل فرعون علىٰ النَّار في إثبات عذابٍ في البرزخ، قال ابن كثير: «هذه الآيةُ أصْلٌ كبيرٌ في استدلال أهل السُّنَّة علىٰ عذاب البَرْزَخ في القبور»[(٦)].

وقال ابن القيِّم في الآية: «ذكرَ ﷻ فيها عذابَ الدَّارَين ذكرًا صريحًا لا يحتمل غيرَه»[(٧)].

---

(١) انظر «جامعه الصحيح» (ك: الجنائز، باب: ماجاء في عذاب القبر).

(٢) انظر «الرُّوح» لابن القيم (ص/ ٧٥).

(٣) انظر «أهوال القبور» لابن رجب (ص/ ٤٥-٤٨).

(٤) «الكشَّاف» (٤/ ١٧٠).

(٥) «الكشَّاف» (٤/ ٢٣١).

(٦) «تفسير القرآن العظيم» (٧/ ٣٠٧٩).

(٧) «الروح» (ص/ ٧٥)

ومِنْ تلكم الآيات القرآنيَّة الَّتي ألْمحَتْ أيضًا إلىٰ مسألتنا:

قوله تعالىٰ: ﴿وَلَوْ تَرَىٰٓ إِذِ ٱلظَّٰلِمُونَ فِى غَمَرَٰتِ ٱلْمَوْتِ وَٱلْمَلَٰٓئِكَةُ بَاسِطُوٓا۟ أَيْدِيهِمْ أَخْرِجُوٓا۟ أَنفُسَكُمُ ۖ ٱلْيَوْمَ تُجْزَوْنَ عَذَابَ ٱلْهُونِ بِمَا كُنتُمْ تَقُولُونَ عَلَى ٱللَّهِ غَيْرَ ٱلْحَقِّ وَكُنتُمْ عَنْ ءَايَٰتِهِۦ تَسْتَكْبِرُونَ﴾ [الأنعام: ٩٣].

قال ابنُ قَيِّم الجوزيَّةِ فيها: «هذا خطابٌ لهم عند الموت، وقد أَخْبَرت الملائكةُ -وهم الصَّادقون- أنَّهم حينئِذٍ يُجزَون عذابَ الهون، ولو تأخَّر عنهم ذلك إلىٰ انقِضاءِ الدُّنيا لَمَا صحَّ أن يُقالَ لهم: ﴿ٱلْيَوْمَ تُجْزَوْنَ﴾»[1].

هذا ليتَقرَّر أنَّ عذابَ القَبْر ونعيمَه، وإنْ نصَّتْ الأحاديثُ عليها وجَلَّتْها؛ فلا يعني ذلك خُلُوَّ القرآن مِن ٱلإشارة إليها.

فأمَّا جوابُ ما ادَّعَوه مِن الضَّرورة العقليَّة، بيانُه في التَّالي:

أوَّلًا: قاعدةُ أهل السُّنة والجماعة الَّتي فارقوا بها طوائف المبتدعة والضُّلَّال، والَّتي طَردوها في جميعِ أبواب الدِّين أصولهِ وفروعِهِ: أنَّه لا تقوم قدَمُ الإسلام إلَّا علىٰ ظَهْرِ التَّسليم والاستسلام.

فأهل السُّنَّة ومَن تبِعهُم في ذلك، أقَرُّوا بهذه الأخبار النَّبويَّة وصدَّقوها، وأَجْرَوْها علىٰ حقائقِها، وآمنوا بأنَّ لله الحكمة البالغة في ذلك، يفعل ما يشاءُ مِن عقابٍ ونعيمٍ، وأنَّ الإيمان بذلك هو من الإيمان بالغيب، الَّذي هو مِن أخصِّ خصائص أهلِ الإيمان، وهو مدار الابتلاء.

فوجبَ حَمْلُ ما تضافرتْ عليه النُّصوص، ودَلَّت عليه الأخبار من عذاب القَبْر ونعيمه، وحصول السُّؤال للميِّت من المَلَكَيْنِ: وجب حملُ كلِّ ذلك علىٰ الحقيقة، إذ ليس هناك ما يُحيلُها؛ لا مِن جِهة الدَّلائل النَّقلية، ولا العقليَّة؛ فعذاب القَبْر ونعيمه ثابتٌ في الأَخْبارِ، وليس في بدائه العقل ما يدفعه، بل تلك الأخبارُ موافقة لأحكامِه أتمَّ الموافقة.

---

(١) «الرُّوح» (ص/ ٧٥).

ثانيًا: أنَّ دعواهم استحالةَ حصولِ العذاب للمقبور وقد صار مجرَّد جثةٍ هامدةٍ لا روح فيها، أو في حالِ انتقاضِ بِنْيَتِه، مع انتفاءِ الحياة عنه: دعوىٰ باطلة؛ لأنَّ النُّصوص قد أبانتْ أن الرُّوح تُعاد إلىٰ الميِّت إعادةً غير الإعادةِ المألوفةِ في الدُّنيا؛ ليَجرِي للميِّت السُّؤالُ والامتحان وما بعدهما، والدَّليل قد أبانَ عن ذلك، والعقلُ لا يُحِيلُه، فيلزم التَّصديقُ بما وراء ذلك مِن السُّؤال والخطابِ، والعذاب والنَّعيم للمقبور.

والبراهين علىٰ حصولِ هذا النَّوع من الحياة كثيرةٌ:

منها ما جاء في حديث البراء بن عازب ﷺ المشهور في تشيِيعهم مع نبيِّهم ﷺ جنازةَ رجل من الأنصارِ، حيث قال النَّبي ﷺ: «**إنَّ العبد المؤمن إذا كان في انقطاع من الدُّنيا، وإقبال من الآخرة، نَزل إليه ملائكة مِن السَّماء، بيضُ الوجوه . . .**»، والشَّاهد فيه قوله ﷺ بعد ذلك: «**فتُعادُ روحه في جسده، فيأتيه ملَكَان، فيُجلسانه، فيقولان له: مَن ربُّك؟ . . .**» الحديث[1].

قال ابن القيِّم معلِّقًا علىٰ هذا الحديث: «قد كفانا رسول الله ﷺ أمْرَ هذه المسألة، وأغنانا عن أقوال النَّاس؛ حيث صرَّح بإعادةِ الرُّوح إليه»[2].

وقد أورد ابنُ رجب آثارًا كثيرةً عن السَّلف، تشهدُ لحديث البراء بن عازب ﷺ، ثمَّ أعقَب ذلك بقوله: «. . فهؤلاء السَّلف كلُّهم صرَّحوا بأنَّ الرُّوح تُعاد إلىٰ البَدن عند السُّؤال، وصرَّح بمثل ذلك طوائفُ من الفقهاء والمتكلِّمين مِن أصحابنا وغيرهم؛ كالقاضي أبي يعلىٰ وغيره، وأنكر ذلك طائفةٌ؛ منهم: ابن حزم وغيره، وذكر أنَّ السُّؤال للرُّوح خاصَّة، وكذلك سماع الخِطاب، وأنكرَ أن تُعاد الرُّوح للجسد في القَبْر للعذاب وغيره.

---

(١) أخرجه أحمد في «مسنده» (رقم: ١٨٥٣٤)، يقول البيهقي في «إثبات عذاب القبر» (ص/٣٧): «هذا حديث كبير، وصحيح الإسناد، رواه جماعة الأئمة الثقات عن الأعمش»، والحديث حسَّنه ابن تيمية في «الفتاوىٰ» (٤/ ٢٩٠)، وقال ابن القيِّم في «الروح» (ص/ ٦٥): «الحديث صحيح لا شك فيه، رواه عن البراء جماعة»، وأفاد أن الدارقطني جمع طرقه في جزء مُفرد.

(٢) «الرُّوح» (ص/ ٤١).

وقالوا: لو كان ذلك حقًّا لَلَزِم أن يموت الإنسان ثلاث مرَّات، ويحيا ثلاث مرات، والقُرآن دلَّ علىٰ أنهما مَوتتان وحَياتان[1]: وهذا ضعيفٌ جِدًّا؛ فإنَّ حياة الرُّوح ليست حياة تامَّةً مستقلَّة كالحياة الدُّنيا، كالحياة الآخرة بعد البعث، وإنَّما فيها نوع اتِّصالٍ بالبَدَنِ، بحيث يحصل شعور للبدن، وإحساس بالنَّعيم والعذاب وغيرهما؛ وليس هو حياة تامَّةً حتَّىٰ يكون انفصالُ الرُّوح به موتًا تامًّا! وإنَّما هو شبيهٌ بانفصالِ روحِ النَّائمِ عنه، ورجوعها إليه؛ فإنَّ ذلك يُسمَّىٰ موتًا وحياةً»[2].

وليست تُشترط سلامة البِنْيَةِ وعدم انتقاضها ليصحَّ حلول الرُّوح فيها، فإنَّ هذا مَدفوعٌ مِن وجهين:

الأوَّل: أنَّ البِنْيَةَ لا تنتقض بالموت نفسِه، فقد يبقىٰ بعضُ الموتىٰ في قبورهم علىٰ بِنْيتِهم زمانًا ولا يتغيَّر حالهم، وقد ثبتَ النصُّ بتخصيص الأنبياء ﷺ بذلك[3]؛ وكذا دلَّت المشاهدة علىٰ تحقُّقه لبعضِ الموتىٰ[4].

الثَّاني: أنَّه وإن انتقَضَت بعض البِنية؛ فلا يمنع هذا الانتقاض مِن حلول الرُّوح بالباقي من بَدَن الميت، ولهذا فإنَّه من المشاهَد قطعُ يَدي الحيوان ورجليه وهو حيٌّ، وقد عقد البيهقيُّ بابًا في كتابه «إثبات عذاب القبر» وَسَمَه بِ «باب: جواز الحياة في جزءٍ منفرد، وأنَّ البِنية ليست من شرط الحياة، كما أنَّها ليست من شرط الحيِّ، وفي ذلك جواز تعذيب الأجزاء المتفرِّقة»[5].

---

(١) يشيرون إلىٰ قوله تعالىٰ: ﴿قَالُوا رَبَّنَا أَمَتَّنَا اثْنَتَيْنِ وَأَحْيَيْتَنَا اثْنَتَيْنِ﴾ [غَافِر: ١١].

(٢) «أهوال القبور» (ص/٨٣).

(٣) كالحديث الذي أخرجه أبو داود في «السنن» (ك: الصلاة، باب: الاستغفار، رقم: ١٥٣١)، والنسائي في «السُّنن» (ك: الجمعة، باب: إكثار الصلاة علىٰ النبي يوم الجمعة، رقم: ١٣٧٤)، وابن ماجه في «السنن» (ك: إقامة الصلاة، باب: في فضل الجمعة، رقم:١٠٨٥) من حديث أوْس بن أوس ﷺ قال: قال النبي ﷺ: «**إنَّ الله تبارك وتعالىٰ حرّم علىٰ الأرضِ أجسادَ الأنبياء**»، وصحَّحه النَّووي في «الأذكار» (ص/١١٥)، وابن قيِّم الجوزيَّة في «جلاء الأفهام» (ص/ ٨٠).

(٤) كما حصل -مثلا- لجابر بن عبد الله ﷺ حين غيَّر قبرَ والدِه ﷺ المُستشهد في أُحد، حيث يقول: «.. فَأَخرَجته بعد سِتَّةِ أشهر، فإذا هو كيَوْم وَضعته هُنيَّة غير أُذُنه»، رواه البُخاري في (ك: الجنائز، باب: هل يخرج الميِّت من القبر واللَّحد لعلَّة، رقم: ١٣٥١).

(٥) «إثبات عذاب القَبر» للبيهقي (ص/ ٦٤).

والله تعالىٰ قادرٌ علىٰ إعادة الرُّوح إلىٰ جميع البَدنِ، وإلىٰ بعض أجزائِه، وكلاهما في متعلَّق قدرة الرَّب سواء، ﴿إِذَآ أَرَادَ شَيْـًٔا أَن يَقُولَ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ﴾ [يس: ٨٢].

فإذا تَبيَّن اختلاف تعلُّق الرُّوح بالجَسد في البرزخِ عنه في الدُّنيا، فقد فسدَ تبعًا لذلك قول المخالفِ: أنَّ فقدَ الميِّت لأدواتِ الإحساسِ يُفقِده الشُّعور بالعذاب أو النَّعيم؛ وذلك أنَّ الحقيقة الشَّرعيَّة دلَّت علىٰ أنَّ الإنسان مُركَّب من نفسٍ وبَدن، وانقسام الدُّورِ إلىٰ ثلاثٍ: دار الدُّنيا، ودار البَرْزَخ، والدَّار الآخرة، ولكلٍّ واحدةٍ من هذا الدُّور أحكامها الَّتي تختصُّ بها عن غيرها.

فالله تعالىٰ جعلَ أحكام الدُّنيا: علىٰ الأبدان، والأرواحُ تبعٌ لها؛ ولِذا أناط الأحكامَ الشَّرعية علىٰ ما يظهر من اللِّسان والجوارح، وإنْ أضمرت النُّفوسُ خلافَه.

وجعل أحكامَ البَرْزَخ: علىٰ الأرواح، والأبدانُ تَبع لها، وتجري أحكامُه علىٰ الأرواح، فتسري علىٰ الأبدان نعيمًا أو عذابًا، بحسَبِ تعلُّقها به.

وجعل أحكام دار القَرار: علىٰ الأرواح والأبدان معًا[1].

فمَنْ مَاثَل بين هذه الدُّور في الأحكام، وساوىٰ بينها، فقدْ خالَف مقتضىٰ البراهين الشرعيَّة، والدَّلائل العقليَّة؛ إذْ العقل يمنعُ من الجمع بين المُختلفات، كما يأبىٰ التَّفريق بين المتماثلات.

فإذا عُلِم هذا الاختلافُ بين الدُّور: زالَ الإشكال، وانقشعت حُجُب الحيرة، واستبان «أنَّ النَّار الَّتي في القَبْر والخُضرةَ: ليست من نار الدُّنيا، ولا زرع الدُّنيا، وإنَّما هي من نار الآخرة وخُضْرتِها، وهي أشدُّ من نار الدُّنيا، فلا يحسُّ بها أهل الدُّنيا؛ فإنَّ الله يُحمي عليه ذلك التُّراب والحجارة مِن تحتِه، حتَّىٰ تكون أعظم حَرًّا مِن جمر الدُّنيا، ولو مَسَّها أهل الدُّنيا لم يحِسُّوا بذلك، وقُدرة الرَّب تعالىٰ أوسعُ وأعجبُ من ذلك»[2].

---

(١) انظر «الرُّوح» لابن القيم (ص/٦٣).

(٢) «الروح» (ص/٦٦).

ومِن لطفِ الله تبارك وتعالىٰ، أنْ صرَفَ أبصارنا وأسماعنا عن إدراك ما يحصل للمَدفونين؛ رحمةً بعباده، لعلمه تبارك وتعالىٰ أنَّ قُدَرَهم لا تثبتُ علىٰ رؤيةِ العذاب وسماعه، واختبارًا لنا؛ إذْ لو كان الغيبُ شهادةً لآمَنَ كلُّ النَّاس، ولزالَ أصل الجزاء، ولمَا حصل التمَّايُز بين المؤمنين والكافرين[1]، وعلىٰ هذا وِفاق أهل السُّنة.

يقول ابن تيميَّة: «العذابُ والنَّعيم علىٰ النَّفس والبَدن جميعًا باتِّفاق أهل السُّنة والجماعة، تُنعَّم الَّنفس وتُعذَّب منفردةً عن البَدن، وتُنعَّم وتُعذَّب متَّصلةً بالبَدن، والبدن متَّصلٌ بها؛ فيكون النَّعيم والعذاب عليها في هذه الحال مجتمعين، كما تكون علىٰ الرُّوح منفردةً عن البَدن»[2].

فالحاصل: أنَّه ليس في العقول ما يحيل أن يمسَّ الأبدانَ مِن العذابِ أو النَّعيم ما لا يحسُّ به النَّاس في الدُّنيا، والله تعالىٰ يقول: ﴿وَلَوْ تَرَىٰٓ إِذْ يَتَوَفَّى ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ ٱلْمَلَٰٓئِكَةُ يَضْرِبُونَ وُجُوهَهُمْ وَأَدْبَٰرَهُمْ وَذُوقُوا۟ عَذَابَ ٱلْحَرِيقِ﴾ [الأنفال: ٥٠].

فما في هذه الآية يجري كلُّه للميِّت الكافرِ أثناء موتِه، يُعذَّب بضربِ وجهِه ودُبُرِه، وليس أحدٌ ممَّن حوله يرىٰ ذلك، ولا هو يشعر به إنسان، «فإنَّ ما وَهَبه الله تعالىٰ له من نِعمة الحواسِّ مناسبٌ لضعفه وعجزه، فكانت حواسُّه علىٰ قدْره في الخَلق، ومهما جاهد الإنسانُ للبلوغ بها إلىٰ حدٍّ يفوق طبيعتها البشريَّة المتَّصفة بالنَّقص والعجز: فَلنْ يُفْلح، لأنَّ هذا قَسْمُه الَّذي اختاره الله، وهذا القَسْم والخلقة جاريةٌ علىٰ مقتضىٰ حكمة الله تبارك وتعالىٰ، العالِم بوجوه المصالح، وأفنان الخيور»[3].

وفي هذا بطلانُ الدَّعوىٰ الثَّانية في إحالةِ الضَّرورة الحسيَّة.

(١) انظر «دفع دعوىٰ المعارض العقلي» (ص/ ٥٣٤-٥٣٥).
(٢) نقله عنه ابن القيم في «الروح» (ص/ ٥١).
(٣) «دفع دعوىٰ المعارض العقلي» (ص/ ٥٣٣).

أمَّا استدلال المعترض بقوله تعالىٰ: ﴿إِنَّكَ لَا تُسْمِعُ ٱلْمَوْتَىٰ﴾ علىٰ انتفاءِ قدرة الميِّت علىٰ السَّماعِ لفقدِ آلةِ ذلك:

فمثالٌ منه مندرجٌ فيما يسمِّيه الجَدَليُّون بـ «الاستدلالِ بمحلِّ الشَّاهد»! وليس يصحُّ في باب الاحتجاج؛ ذلك أنَّه قد يُقال: بأنَّ نفيَ السَّماع في الآية هو لاختلافِ أحكامِ الدَّارَيْنِ، وانتفاءِ قناةِ التَّواصل بينهما، إلَّا بنصٍّ شرعيٍّ يثبت ذلك لبعضِ الأعيانِ(١)، وليس لكونِ الميِّت فاقدًا للقدرة علىٰ جنسِ السَّماع لفقدِ آلته كما يدَّعيه المعترض.

علىٰ أنَّ من العلماء من يذهب أنَّ المُراَ مِن السَّماع في الآية ما هو بمعنىٰ الانتفاع والاستجابة، «فإنَّه في سياقِ خطابِ الكُفَّار الَّذين لا يستجيبون للهُدىٰ ولا للإيمان إذا دُعوا إليه.

نظير ذلك قول الله تعالىٰ: ﴿وَلَقَدْ ذَرَأْنَا لِجَهَنَّمَ كَثِيرًا مِّنَ ٱلْجِنِّ وَٱلْإِنسِ لَهُمْ قُلُوبٌ لَّا يَفْقَهُونَ بِهَا وَلَهُمْ أَعْيُنٌ لَّا يُبْصِرُونَ بِهَا وَلَهُمْ ءَاذَانٌ لَّا يَسْمَعُونَ بِهَآ﴾ [الأعراف: ١٧٩]، فالآية في نفي السَّماع والإبصار عنهم، لأنَّ الشَّيء قد يُنفىٰ لانتفاء فائدته وثمرته، فإذا لم ينتفع المرء بما يسمعه ويبصره، فكأنَّه لم يَسمع ولا يُبصر، فسماع الموتىٰ هو بهذه المثابة»(٢).

والَّذي ينعقد القلبُ عليه في هذا الباب: أنَّ ما يجري للميِّت مِن صنوف العذاب والنَّعيم؛ وكيفيَّة بصرِه وسمعِه، ليس مِن جنسِ المعهود في هذه الدُّنيا.

---

(١) كالَّذي أخرجه البخاري في (ك: الجنائز، باب: الميت يسمع خفق النعال، رقم: ١٣٣٨)، مسلم في (ك: الجنَّة وصفة نعيمها، باب: عرض مقعد الميت من الجنَّة أو النَّار عليه، رقم: ٢٨٧٠) مِن أنَّ «العبدَ إذا وُضع في قبره، وتولَّي وذهب أصحابه، **حتَّىٰ إنَّه ليسمع قرع نعالهم** ..».

وما أخرجه البخاري في (ك: المغازي، باب: قتل أبي جهل، رقم: ٣٩٧٦)، ومسلم مختصرًا في (ك: الجنَّة وصفة نعيمها، باب: عرض مقعد الميت من الجنَّة أو النَّار عليه، رقم: ٢٨٧٥) من قول النَّبي ﷺ لعمر ﷺ جوابًا لاستغرابه مناداتَه أهل القليبِ وهم أموات: «**والَّذي نفس محمَّد بيده، ما أنتم بأسْمَعَ لما أقولُ منهم**»، قال قتادةُ راوي الحديث: أحياهم الله حتَّىٰ أسْمَعَهم قولَه؛ توبيخًا، وتصغيرًا، ونَقِيمَةً، وحسْرةً، وندمًا».

(٢) «أهوال القبور» لابن رجب (ص/ ٨١).

وفي تقرير هذا المعنىٰ يقول ابن القيِّم: «سرُّ المسألة: أنَّ هذه السِّعة، والضِّيق، والإضاءة، والخُضرة، والنَّار؛ ليس من جنس المعهود في هذا العالَم، والله سبحانه إنَّما أشْهدَ بني آدم في هذه الدَّار ما كان فيها ومنها، فأمَّا ما كان من أمر الآخرة فقد أسبلَ عليه الغطاء؛ ليكون الإقرارُ به، والإيمان به سببًا لسعادتهم»[1].

(١) «الرُّوح» (ص/ ٧١).

المَبحث الثالث عشر

نقد دعاوي المُعارضات الفكريَّة المُعاصرة لأحاديثِ عذابِ الميِّت ببكاءِ أهلِه عليه

المَطلب الأوَّل
سَوق أحاديثِ عذابِ الميِّت ببكاءِ أهلِه عليه

عن عبد الله بن عمر ﷺ أنَّ حفصةَ بَكَت علىٰ عمر ﷺ، فقال: مهلًا يا بُنيَّة؛ ألم تعلمي أنَّ رسول الله ﷺ قال: «**إنَّ الميِّت يُعذَّب ببكاءِ أهلِه عليه؟!**» متَّفق عليه[1].

وعن أبي موسىٰ الأشعري ﷺ قال: لمَّا أُصيبَ عمر ﷺ جعلَ صهيب ﷺ يقول: وا أخاه! فقال له عمر: يا صهيب؛ أمَا علمتَ أنَّ رسول الله ﷺ قال: «**إنَّ الميِّت ليُعذَّب ببكاء الحيِّ؟!**» متَّفق عليه[2].

وعن عبد الله بن عبيد الله بن أبي مليكة، قال: تُوفِّيت ابنةٌ لعثمان ﷺ بمكَّة، وجِئنا لنشهدها، وحضرها ابن عمر وابن عبَّاس ﷺ، وإنِّي لجالس بينهما -أو قال: جلستُ إلىٰ أحدِهما، ثمَّ جاء الآخر فجلس إلىٰ جنبي- فقال عبد الله بن عمر ﷺ لعمرو بن عثمان: ألَا تنهىٰ عن البكاء؟ فإنَّ رسول الله ﷺ قال: «**إنَّ الميِّت ليُعذَّب ببكاء أهله عليه**».

---

(١) أخرجه البخاري دون القصة في (ك: الجنائز، باب: ما يكره من النياحة علىٰ الميت، رقم: ١٢٩٢)، ومسلم في (ك: الجنائز، باب: الميت يعذب ببكاء أهله عليه، رقم: ٩٢٧).

(٢) أخرجه البخاري في (ك: الجنائز، باب: قول النبي ﷺ: يعذب الميت ببعض بكاء أهله عليه، رقم: ١٢٩٠)، ومسلم في (ك: الجنائز، باب: الميت يعذب ببكاء أهله عليه، رقم: ٩٢٧).

فقال ابن عبَّاس رضي الله عنه: قد كان عمر رضي الله عنه يقول بعضَ ذلك، ثمَّ حدَّث قال: صَدرتُ مع عمر رضي الله عنه من مكَّة، حتَّىٰ إذا كنَّا بالبيداء، إذا هو بركبٍ تحت ظلِّ سمُرة، فقال: اِذهب، فانظر مَن هؤلاء الرَّكب، قال: فنظرتُ، فإذا صهيب رضي الله عنه، فأخبرته، فقال: ادعُه لي، فرجعتُ إلىٰ صهيب، فقلت: اِرتحل فالْحَق أميرَ المؤمنين، فلمَّا أُصيب عمر دَخل صهيب يبكي، يقول: وَا أخاه!. .وَا صاحباه! فقال عمر رضي الله عنه: يا صهيب، أتبكي عليَّ وقد قال رسول الله ﷺ: «**إنَّ الميِّت يُعذَّب ببعضِ بكاءِ أهلِه عليه؟!**».

قال ابن عبَّاس رضي الله عنه: فلمَّا مات عمر رضي الله عنه، ذكرتُ ذلك لعائشة رضي الله عنها فقالت: رحِم الله عمر، والله ما حدَّث رسول الله ﷺ: «**إنَّ الله ليُعذِّب المؤمنَ ببكاءِ أهله عليه**»، ولكنَّ رسول الله ﷺ قال: «**إنَّ الله ليزيدُ الكافرَ عذابًا ببكاء أهلِه عليه**»، وقالت: حسبُكم القرآن: ﴿وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ﴾ [الأنعام: ١٦٤]، قال ابن عبَّاس رضي الله عنه: «عندَ ذلك والله هو أضحك وأبكىٰ»، قال ابن أبي مليكة: «والله ما قال ابن عمر رضي الله عنه شيئًا». متَّفق عليه[١].

وعن عروة بن الزُّبير قال: ذُكر عند عائشة رضي الله عنها قول ابن عمر: الميِّت يُعذَّب ببكاء أهلِه عليه، فقالت: رحِم الله أبا عبد الرَّحمن، سمع شيئًا فلم يحفظه، إنَّما مرَّت علىٰ رسول الله ﷺ جنازةُ يهوديٍّ وهم يبكون عليه، فقال: «**أنتم تَبكون، وإنَّه ليُعَذَّب**» أخرجه مسلم[٢].

---

(١) أخرجه البخاري في (ك: الجنائز، باب: قول النبي ﷺ: يعذب الميت ببعض بكاء أهله عليه، رقم: ١٢٨٨)، ومسلم في (ك: الجنائز، باب: الميت يعذب ببكاء أهله عليه، رقم: ٩٢٧).

(٢) أخرجه مسلم في (ك: الجنائز، باب: الميت يعذب ببكاء أهله عليه، رقم: ٩٣١).

المَطلب الثَّاني
سَوْق المُعارضاتِ الفكريَّة المعاصرةِ
لأحاديث عذابِ الميِّت ببكاءِ أهلِه عليه

ينحصِر مُجمَل ما أورده المعاصرون مِن معارضاتٍ لهذه الأخبارِ النَّبويَّة في واحدةٍ: وهي دعواهم أنَّها مصادمةٌ لصَريحِ القرآن الكريم، فالله تعالىٰ في غير مَوضعٍ منه ينفي عن الإنسان حملَ أوزارِ غيره وتبعاتِ أفعالِهم ممَّا لا دخلَ له فيها.

وفي تقرير هذا الاعتراضِ، يقول (جعفر السُّبحاني):

«هذه الرِّواية وإن رواها مسلم بطرقٍ مختلفة، لكنَّها مَرفوضة جدًّا، لأنَّها تخالف صريح القرآن، قال سبحانه: ﴿وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ﴾ [الأنعام: ١٦٤]، وقال سبحانه: ﴿وَإِن تَدْعُ مُثْقَلَةٌ إِلَىٰ حِمْلِهَا لَا يُحْمَلْ مِنْهُ شَيْءٌ وَلَوْ كَانَ ذَا قُرْبَىٰٓ﴾ [فاطر: ١٨].

فكيف يمكن أن نقبلَ أنَّ الميِّت البَريء يُعذَّب بفعل الغير، وهو شيء يرفضه العقل والفطرة؟!.. ولأجل ذلك رَدَّت السَّيدة عائشة هذه الرِّواية»[(١)].

ويقول (محمَّد الغزالي) مُستغربًا مِن بقاءِ المحدِّثين علىٰ قَبول هذا الرِّوايات: «إنَّها -يعني عائشة- تردُّ ما يخالف القرآن بجرأةٍ وثقة، ومع ذلك فإنَّ

(١) «الحديث النبوي بين الرواية والدراية» (ص/ ٥٥).

هذا الحديث المَرفوض من عائشة ما يزال مُثبتًا في الصِّحاح!..والخطأ غير مُستبعَدٍ علىٰ راوٍ، ولو كان في جلالةِ عمر!»[1].

ويقول (أبو عبد الرَّحمن ابن عقيل الظَّاهري) مُعقِّبًا علىٰ حديث ابنِ عمر:

«نَجِدُ صُورًا يجب فيها تقديم العقل علىٰ النَّقل؛ نجد ذلك في صُوَر ظَهَرَ فيها تنافي التَّناقض أو التَّضادِّ في أذهاننا لا في الواقع، كالخبر الصَّحيح: **بأنَّ الميت يُعذَّب ببكاء أهله عليه،** مع العلمِ القطعيِّ بأنَّه لا تزِر وازرةٌ وزرَ أخرىٰ.

الرُّجحان هاهنا تَعيَّن في العقلِ تَعيُّنًا لا احتمال فيه، بأنَّ تعذيب الله للميِّت بغير فعلٍ منه: ليسَ مِنَ العدلِ الَّذي أوجبه ربُّنا علىٰ نفسِه؛ إذْ حَرَّم الظُّلمَ علىٰ نفسه، وليس مِن عصمةِ الشَّرع الَّتي حَكَم بها العقل ابتداءً، وتنافي ما بَيَّنه الشَّرع: أنَّ المكلَّف مَسئولٌ عمَّا جناهُ مباشرةً، أو بتسبُّب، وليس مَسئولًا عن جنايةِ غيره»[2].

(١) «السنة النبوية بين أهل الفقه وأهل الحديث» (ص/ ٢٢-٢٣) بتصرف يسير.

(٢) «قانون التَّوفيق بين الدِّين والعقل» لابن عقيل الظَّاهري (ص/ ٢٢)، نقلًا عن «دفع دعوىٰ المعارض العقلي» (ص/ ٦٣).

المَطلب الثَّالث
دَفعُ دعوى المعارضاتِ الفكريَّةِ المُعاصرةِ عن أحاديثِ عذابِ الميِّت ببكاءِ أهلِه عليه

لا شكَّ أنَّ مَن ردَّ هذا الحديث في عذاب الميِّت ببكاء أهلِه عليه عَلَمان مِن أعلامِ العلمِ من الصَّحابة الكِرام: عائشة وابن عبَّاس ﭫ؛ غير أنَّ هذا الرَّدَّ منهما للخَبر ليس عن تقدمةٍ للعقلِ علىٰ النَّقلِ! -كما توهَّمه هؤلاء الطَّاعنون في الحديث-، **وإنَّما تقديمًا لِما يرَيَانِه دَلالةً نَقليَّةً قاطعةً علىٰ دَلالةٍ نقليَّةٍ ظَنيَّةٍ**؛ وفرقٌ بين المُوجِبين في النَّظر إلىٰ الأخبار.

فها هي عائشة ﭫ تجهرُ بأنَّ مقتضىٰ استنكارِها للخبرِ: مُناقضته لآية: ﴿وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ﴾ [الأنعام: ١٦٤]، مع ما نقلته هي عن النَّبي ﷺ مِن لفظٍ آخر يخالف لفظَ عمر وابنه عبد الله ﭫ للحديث.

فكان ظاهر القرآن مُوجبًا عندها لتَقديمِ لفظِ روايتِها هي علىٰ روايةِ غيرها مِمَّا ظنَّته مُعارِضًا لظاهرِ القرآن؛ وإن كان هذا الاعتداد منها بلفْظِ روايتِها دون لفظِ غيرها من الصَّحابة أمر قد أخطأت فيه ﭫ.

يقول الخطَّابي: «الرِّواية إذا ثَبَتَت، لم يُمكن إلىٰ دفعِها سبيلٌ بالظَّن، وقد رواه ثلاثةُ أنفسٍ عن النَّبي ﷺ: عمر، وابن عمر، والمغيرة؛ وليس فيما حَكَت عائشةُ مِن مرورِ رسول الله ﷺ علىٰ يهوديةٍ يبكي عليها أهلُها ما يدفع روايةَ عمر

والمغيرة، لجوازِ أنْ يكون الخَبَران صَحيحين معًا، وكلُّ واحدٍ منهما غيرُ الآخر»[١].

وبتأمُّلنا في دعاوي المُعاصرين في إنكارِ هذا الخبرِ، نلحظ أنَّها ترتكز علىٰ أمرين، لم يُصِب المخالفون في تصحيحِ أصلِه الَّذي ابتُني عليه إنكارُه[٢]:

الأوَّل: توهُّمهم أنَّ ظاهرَ الحديثِ مُعاقبةُ الميِّت بلا وِزرٍ اقترفه، ولا ذنبٍ جناه؛ هذا قادهم إلىٰ القول بـ:

الثَّاني: أنَّ هذا الظَّاهر مَدْفوع بيَقينِ العقلِ وضَرورة الشَّرع.

والحقيقة: أنَّ ظاهر الحديث لا ينافيه العقل؛ فضلًا عن الدَّلائل النَّقليَّة، وما ظنُّوه منافيًا لهذا الظَّاهر، ليس هو مَدلوله ولا ظاهره، **بيان ذلك**:

أنَّ المعارِضين قَصَروا معنىٰ (العذاب) علىٰ (العقاب)، والصَّواب: أَنَّ العذاب أعمُّ من العِقاب؛ فكلُّ عِقابٍ عذاب بلا عكس.

والَّذي يُبرهن علىٰ هذه الدَّعوىٰ الدَّلائل التَّالية:

تسمية الله تعالىٰ علىٰ لسان أيوب ﷺ ما ابْتَلىٰ به عبدَه عذابًا، فقال: ﴿أَنِّي مَسَّنِيَ ٱلشَّيْطَٰنُ بِنُصْبٍ وَعَذَابٍ﴾ [سورة ص: ٤١]، والعذاب هنا بمعنىٰ: الضُّرّ في بدنِه وأهلِه الَّذي ابتلاه الله به[٣]، لا علىٰ سبيل العقوبة له ﷺ؛ وإنَّما ابتلاءً له.

ومِن البراهين الدَّالة علىٰ بطلان قصرِ مفهومِ العذابِ علىٰ العقابِ:

ما صحَّ عن النَّبي ﷺ مِن حديث أبي هريرة ﷺ أنَّه قال: «**السَّفرُ قِطعةٌ من العَذَابِ، يمنع أَحدكم طعامَه وشرابه ونومه، فإذا قضىٰ أحدكم نَهْمَتَهُ من سَفَرِه، فَلْيعجِّل بالرجوع إلىٰ أهله**»[٤]، فَسَمَّىٰ النَّبي ﷺ السَّفر قطعةً مِن العذاب، ومعلوم أنَّه إنَّما أراد الألم الحَاصِلَ للمسافر، وليس هو علىٰ جهة العِقَاب.

---

(١) «أعلام الحديث» (١/ ٦٨٤).

(٢) «دفع دعوىٰ المعارض العقلي» (ص/ ٦٤-٦٧).

(٣) انظر «جامع البيان» لابن جرير (٢٠/ ١٠٦-١٠٧).

(٤) رواه البخاري في (ك: العمرة، باب: السفر قطعة من العذاب، رقم: ١٨٠٤).

ومن براهين ذلك أيضًا: أنَّ مِن العقوبات ما يصيب غيرَ المُعاقَب؛ فيكون مصيبةً في حقِّه، كما قال ﷺ: «**إذا أنزلَ الله بقومٍ عذابًا أصاب العذابُ مَن كان فيهم، وبُعِثُوا علىٰ نيَّاتهم**»(١).

فإذا تَحَصَّل مِن ذلك عموم معنىٰ العقاب، عُلِم أنَّ ما يجده الميِّت مِن الألم بسببِ النِّياحة عليه:

قد يكون عقوبةً له؛ إن كان مِن سُنَّة أَهله فِعْلُ ذلكَ، ولم ينههم، أو أَمَرَ به بعد موته، وهذا مذهب البخاريِّ البيِّن مِن تبويبه للحديث بقوله: «باب: قول النَّبي ﷺ: يُعذَّب الميِّت ببعض بكاء أهله عليه، إذا كان النَّوح من سُنَّته»(٢).

وقد يكون ما يجده مِن الألم جرَّاء ذلك هو مِن جِنس الضَّغطة، وانتهار الملَكَين، والمرور علىٰ الصِّراط، وغيرها مِن أهوال يوم القيامة، فهذه الآلام تكون سببًا لتكفير خطايا المؤمن، وهذا ما نحا إليه جِلَّةٌ مِن العلماء؛ كابن جرير الطَّبري، والقاضي عياض(٣).

وفي بيان هذا المعنىٰ يقول ابن تيميَّة:

«فهذا الحديثُ قَبِلَه أكابر الصَّحابةِ مثلُ عمرَ، وهو يُحدِّث به حين طُعن، وقد دخل عَليه المهاجرون والأنصار، وينهىٰ صُهيبًا عن النِّياحة، ولا ينكر ذلك أحد؛ وكذلك في حال إمرته يعاقِبُ الحيَّ الَّذي يُعذِّب الميِّتَ بفعله، وتلقَّاه أكابر التَّابعين مثل سعيد بن المسيب وغيره، ولم يَردُّوا لَفْظَه ولا معناه.

والَّذي عليه أكابر الصَّحابةِ والتَّابعينَ هو الصَّواب؛ فإنَّ النبي ﷺ قال: (**يُعذَّب**)، ولم يقل: (يُعاقب)! والعذابُ أعمُّ من العقاب .. فالعذاب هو: الآلام الَّتي يُحْدِثُها الله تعالىٰ؛ تارةً يكون جزاءً علىٰ عَمَل فيكون عقابًا، وتارةً يكون

---

(١) أخرجه البخاري في (ك: الفتن، باب: إذا أنزل الله بقوم عذابًا، رقم: ٧١٠٨)، ومسلم في (ك: الجنة وصفة نعيمها وأهلها، باب: الأمر بحسن الظن بالله تعالىٰ عند الموت، رقم: ٢٨٧٩).

(٢) «صحيح البخاري» (٢/ ٧٩)، ونَسب النَّووي هذا المذهب إلىٰ الجمهور، انظر كتابه «المجموع» (٥/ ٣٠٨).

(٣) انظر «إكمال المعلم» (٣/ ٣٧١-٣٧٢)، و«فتح الباري» لابن حجر (٣/ ١٥٥).

تكفيرًا للسَّيئات . . ثمَّ ذلك الألم الَّذي يَحْصُل للميِّت في البرزخ إذا لم يكن له فيه ذَنْبٌ: مِن جنسِ الضَّغطة، وانتهارِ منكر ونكير، ومِن جنس أهوال القيامة؛ يكفِّر الله به خطايا المؤمن، ويكون مِن عقوبة الكافر»[1].

ولا يُعترض علىٰ هذا التَّفسير المتينِ مِن هؤلاءِ الأعلامِ بما اعترضَ عليهم به (محمَّد الغزالي) في دعواه منافاة هذا الألمِ لتبشيرِ المؤمنِ عند موته بعدم الحزن! حيث قال:

«والقول بأنَّ المؤمن يتألَّم بعد موته لبكاء أهله مخالف للآية ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ قَالُواْ رَبُّنَا ٱللَّهُ ثُمَّ ٱسْتَقَـٰمُواْ تَتَنَزَّلُ عَلَيْهِمُ ٱلْمَلَـٰٓئِكَةُ أَلَّا تَخَافُواْ وَلَا تَحْزَنُواْ وَأَبْشِرُواْ بِٱلْجَنَّةِ ٱلَّتِى كُنتُمْ تُوعَدُونَ﴾ [فُصِّلَت: ٣٠]، روىٰ ابن كثير أنَّ ذلك الموت، ونقل عن زيد بن أسلم: (يبشِّرونه عند موته، وفي قبره، وحين يُبعث)، وعلَّق علىٰ ذلك بأنَّ هذا القول يجمع الأقوال كلَّها، وهو حسن جدًّا، وهو الواقع! فأين يتعذَّب والحالة هذه؟ إنَّ الله مطمئنُه علىٰ ما ترك وما سيلقىٰ»[2].

قلت: الَّذي في الآية: تبشير الملائكةِ للمؤمنين أن «لا تخافوا ما تقْدُمُون عليه مِن أمرِ الآخرة، ولا تحزنوا علىٰ ما خلَّفتم من دُنياكم مِن أهلٍ وولدٍ، فإنَّا نخلُفكم في ذلك كلِّه»[3]، فطمأنتُهم للمؤمن علىٰ مصيرِه الأخرويِّ تنفي خوفَه ممَّا يقدُم عليه، والتَّبشير له برعايةِ أهلِه من بعده غايةُ ما فيه ذهابُ حزنِه علىٰ فقدِهم وإعالتِهم.

وهذا -كما ترىٰ- لا يَنفي أن يجدَ هذا المُبشَّر شيئًا مِن الألمِ إذا سمع بكاءَ أهلِه عليه، كما أنَّه يجدُ شيئًا مِن الألم عند الضَّمة، وعند انتهارِ المَلَكَيْن له، ونحو ذلك ممَّا سبق في كلامِ ابن تيميَّة، فهذا كلُّه لا دخلَ له بالحزنِ المَنفيِّ في الآية الكريمة.

(١) «جواب الاعتراضات المصريَّة» (ص/ ٦٢-٧٢).
(٢) «السنة النبوية بين أهل الفقه وأهل الحديث» (ص/ ٢٤).
(٣) من كلام مجاهد في تفسير الآية، انظر «جامع البيان» للطبري (٢٠/ ٤٢٧).

وبهذا يَسلم الحديث ممَّا وُجِّه إليها مِن نَقدات، والحمد لله علىٰ ما كشف من المُشكِلات.

المَبحث الرابع عشر

نقد دعاوي المُعارضات الفكريَّة المُعاصرة لحديث الشفاعةِ الكبرى

المَطلب الأوَّل
سَوْق حديثِ الشَّفاعةِ الكبرى

عن عبد الله بن عمر رضي الله عنهما مرفوعًا: **«إنَّ الشَّمسَ تدنو يوم القيامة، حتَّىٰ يبلغَ العَرقُ نصفَ الأُذنِ، فبينا هم كذلك؛ استغاثوا بآدم، ثمَّ بموسىٰ، ثمَّ بمحمَّد ﷺ، فيشفع ليُقضىٰ بين الخلق، فيمشي حتَّىٰ يأخذَ بحِلَقِ الباب، فيومئذٍ يبعثه الله مقامًا محمودًا، يحمده أَهلُ الجمع كلُّهم»**، رواه البخاري[1].

وعن أبي هريرة رضي الله عنه قال: أُتي رسول الله ﷺ يومًا بلحم، فرفع إليه الذِّراع، وكانت تعجبه، فنَهس منها نهسةً، فقال: **«أنا سيِّد النَّاس يوم القيامة، وهل تدرون بمَ ذاك؟ يجمع الله يومَ القيامة الأوَّلين والآخرين في صعيدٍ واحدٍ، فيُسمعهم الدَّاعي، وينُفذُهم البَصر، وتدنو الشَّمس، فيبلغ النَّاس مِن الغَمِّ والكرب ما لا يطيقون، وما لا يحتملون، فيقول بعض النَّاس لبعض: ألا تَرون ما أنتم فيه؟ ألا تَرون ما قد بلغكم؟! ألا تنظرون مَن يشفع لكم إلىٰ ربِّكم؟ فيقول بعض النَّاس لبعض: إئتوا آدم، فيأتون آدم، فيقولون: يا آدم، أنت أبو البَشر، خلقك الله بيده، ونفخ فيك مِن روحه، وأمر الملائكة فسجدوا لك، اِشفع لنا إلىٰ ربِّك، ألا ترىٰ إلىٰ ما نحن فيه؟ ألا ترىٰ إلىٰ ما قد بلغنا؟! فيقول آدم: إنَّ ربِّي غضب اليوم غضبًا لم يغضب قبله مثله، ولن يغضب بعده مثله، وإنَّه نهاني عن الشَّجرة، فعصَيته، نفسي نفسي! اذهبوا إلىٰ غيري، اِذهبوا إلىٰ نوح.**

---

(١) في (ك: الزكاة، باب: من سأل الناس تكثرًا، رقم: ١٤٧٥).

فيأتون نوحًا، فيقولون: يا نوح، أنت أوَّل الرُّسل إلىٰ الأرض، وسمَّاك الله عبدًا شكورًا، اِشفع لنا إلىٰ ربِّك، ألا ترىٰ ما نحن فيه؟ ألا ترىٰ ما قد بلغنا؟ فيقول لهم: إنَّ ربِّي قد غضب اليومَ غضبًا لم يغضب قبله مثله، ولن يغضب بعده مثله، وإنَّه قد كانت لي دعوة دعوت بها علىٰ قومي، نفسي نفسي! اِذهبوا إلىٰ إبراهيم ﷺ، فيأتون إبراهيم، فيقولون: أنت نبيُّ الله وخليله مِن أهل الأرض، اِشفع لنا إلىٰ ربِّك، ألا ترىٰ إلىٰ ما نحن فيه؟ ألا ترىٰ إلىٰ ما قد بَلَغنا؟! فيقول لهم إبراهيم: إنَّ ربِّي قد غضب اليوم غضبًا لم يغضب قبله مثله، ولا يغضب بعده مثله، وذكر كذِباته، نفسي نفسي! اِذهبوا إلىٰ غيري، اِذهبوا إلىٰ موسىٰ.

فيأتون موسىٰ ﷺ، فيقولون: يا موسىٰ، أنتَ رسول الله، فضَّلك الله برسالاته، وبتكليمِه علىٰ النَّاس، اِشفع لنا إلىٰ ربِّك، ألا ترىٰ إلىٰ ما نحن فيه؟ ألا ترىٰ ما قد بلغنا؟! فيقول لهم موسىٰ ﷺ: إنَّ ربِّي قد غضب اليوم غضَبا لم يغضب قبله مثله، ولن يغضب بعده مثله، وإنِّي قتلت نفسًا لم أُومر بقتلها، نفسي نفسي! اِذهبوا إلىٰ عيسىٰ ﷺ.

فيأتون عيسىٰ، فيقولون: يا عيسىٰ أنت رسول الله، وكلَّمتَ النَّاس في المهد، وكلمةٌ منه ألقاها إلىٰ مريم، وروح منه، فاشفع لنا إلىٰ ربِّك، ألا ترىٰ ما نحن فيه؟ ألا ترىٰ ما قد بلغنا؟! فيقول لهم عيسىٰ ﷺ: إنَّ ربِّي قد غضب اليوم غضبًا لم يغضب قبله مثله، ولن يغضب بعده مثله، ولم يذكر له ذنبًا، نفسي نفسي! اِذهبوا إلىٰ غيري، اِذهبوا إلىٰ محمَّد ﷺ.

فيأتوني فيقولون: يا محمَّد، أنت رسول الله، وخاتم الأنبياء، وغفر الله لك ما تقدَّم مِن ذنبك، وما تأخَّر، اِشفع لنا إلىٰ ربِّك، ألا ترىٰ ما نحن فيه؟ ألا ترىٰ ما قد بلغنا؟ فأنطلقُ، فآتي تحت العرش، فأقع ساجدًا لربِّي، ثمَّ يفتح الله عليَّ ويلهمني مِن مَحامده وحسنِ الثَّناء عليه شيئًا لم يفتحه لأحدٍ قبلي، ثمَّ يُقال: يا محمَّد، اِرفع رأسك، سَلْ تُعطه، اِشفع تُشفَّع، فأرفعُ رأسي، فأقول: يا ربِّ،

أمَّتي أمَّتي، فيُقال: يا محمَّد، أدخل الجنَّة مِن أمَّتِك مَن لا حساب عليه مِن الباب الأيمن مِن أبواب الجنَّة، وهم شُركاء النَّاس فيما سوىٰ ذلك مِن الأبواب، والَّذي نفس محمَّد بيده، إنَّ ما بين المصراعين مِن مصاريع الجنَّة لَكَما بين مكَّة وهَجَر، أو كما بين مكَّة وبُصرىٰ». متَّفق عليه[1].

(١) أخرجه البخاري في (ك: التفسير، باب: قوله: ﴿عَسَىٰٓ أَن يَبۡعَثَكَ رَبُّكَ مَقَامٗا مَّحۡمُودٗا﴾ رقم: ٤٧١٨)، ومسلم في (ك: الإيمان، باب: أدنىٰ أهل الجنة منزلة فيها، رقم: ١٩٤)، واللفظ لمسلم.

المَطلب الثَّاني
سَوْق دعاوي المُعارضاتِ الفكريَّةِ المُعاصرةِ
لحديث شفاعة النَبي ﷺ الكبرى

مع قيامِ البَراهين النَّقليَّةِ الكثيرةِ علىٰ ثبوتِ الشَّفاعةِ النَّبويَّةِ يومَ القيامة، إلَّا أنَّ فريقًا مِن مُخالِفي أهل السُّنةِ استَرْوَحوا إلىٰ مُدافعتِها وعدمِ التَّصديقِ بها، وحاصلُ مَواقفِهم مِن حديثِ الشَّفاعة الكبرىٰ لا يخرُج عن مَقامَين:

الأوَّل: مُعارَضاتٌ مُجْلَبةٌ علىٰ أصلِ الشَّفاعة.

الثاني: مُعارَضاتٌ سِيقت لإنكارِ بعضِ مُتعلَّقاتِ حديثِ الشَّفاعة.

فأمَّا المقام الأوَّل: فمِمَّا أُورد علىٰ أصلِ الشَّفاعة ما تَضَمَّنته:

المعارضة الأولىٰ: وهي دعواهم أنَّ جَريان الشَّفاعة علىٰ يَدِ الشُّفعاءِ يَقتضي مشاركةَ الله في مُلكِه، ومُنازعتَه فيما تَفرَّد به.

وممَّن قنِع بهذه الدَّعوىٰ في رَدِّ أخبارِ هذا الباب: (مُصطفىٰ محمود)[1]، وهو مع حِرصِه علىٰ عَقْلَنة التَّصوُّرات، مُضطَرِبٌ في هذا الباب بخاصَّةٍ اضطرابًا ظاهرًا، فتارةً يُنكِر الشَّفاعة في الظَّاهر، وتارةً يُظهِر استحسانَ مَنْ أَثبتَها بقُيودِها؛ وإن كان جانبُ النَّفي عنده ظاهر التَّغليب.

---

(١) **مصطفىٰ كمال محمود**: طبيب ومفكر مصري، كان متأثرًا بموجة الشيوعية الملحدة، ثم تاب، وتفرغ للكتابة من عام ١٩٦٠م، فبلغ ما نشره زهاء تسعين كتابًا متنوعًا في الدين والفكر والروايات، منها كتابه: «حوار مع صديقي الملحد»، وشُهر بحلقاته التلفزية (العلم والإيمان).

ففي تقريرِ إنكارِه للشَّفاعةِ الكُبرىٰ، يقول: «جمعيَّة الشَّفاعة كلُّها لله وحدَه، كما ذَكر القرآن، وكرَّر في مُحكمِ آياته، وأنَّه لا يُشرك في حُكمِه أحدًا .. وليس لله مُنافسٌ في هذا، ولا يجوز أن يكون له مُنافس»(١).

ثمَّ يُقرِّر بأنَّ الاعتقادَ بالشَّفاعةِ لَونٌ مِن الشِّرك خَفيٌّ! وذلك أنَّه «لا يصلُح الإنسان أو المَلِك، أو رئيسُ الملائكة، أو أبو الأنبياء، أنْ يكون له ﷺ شريكٌ علىٰ أيِّ مُستوىٰ .. وهو مُتفرِّد بالأمرِ والحُكمِ، ولا يجوزِ أن يَتدخَّل أحدٌ، أو أن يُعدِّل أن يُبدِّل في حكمِه .. وهذا جوهرُ الإسلام، وبدايةُ هذا الشِّرك الخَفيِّ كان مَعناها انحدارُ الإنسان ..»(٢).

ويزيد (نيازي) عليه تَشنيعًا علىٰ مَن يؤمن بأحاديث هذا البابِ بقولِه:

«إنَّ الكلام الَّذي سمِعناه، مَهما كان جميلًا وأحببناه، فإنَّه مُجرَّد وهمٍ وخيالٍ لا أصل له أبدًا، وإشراكٌ بالله، إذ كيف يريد لنا جنودُ السُّلطان أن نعود ونُشرك بالله مرَّةً أخرىٰ بالإيمان مِن جديد بوجودِ شُفعاءَ مع الله؟! مع أنَّنا نعلمُ أنَّ سبب تسمية أهلِ الجاهليَّة القديمةِ مِن قريشٍ والجزيرة العَربيَّة بالمشركين، أنَّهم كانوا يُشركون مع الله شفعاءهم، أليس هذا هو الصَّحيح؟ أم هل نَسِينا آياتِ القرآن الكريم الَّتي تُنكر الشَّفاعة، وتحصرُها بالله تعالىٰ في الآيات التَّالية:

﴿قُل لِّلَّهِ ٱلشَّفَٰعَةُ جَمِيعٗاۖ لَّهُۥ مُلۡكُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِۖ﴾ [الزمر: ٤٤].

﴿فَمَا تَنفَعُهُمۡ شَفَٰعَةُ ٱلشَّٰفِعِينَ﴾ [المدثر: ٤٨].

﴿لَيۡسَ لَهُم مِّن دُونِهِۦ وَلِيّٞ وَلَا شَفِيعٞ لَّعَلَّهُمۡ يَتَّقُونَ﴾ [الأنعام: ٥١].

﴿أَمِ ٱتَّخَذُواْ مِن دُونِ ٱللَّهِ شُفَعَآءَۚ﴾ [الزمر: ٤٣]»(٣).

---

(١) «الشفاعة» لمصطفىٰ محمود (ص/٤٨).

(٢) «الشفاعة» لمصطفىٰ محمود (ص/١١٣).

(٣) «دين السلطان» لنيازي عز الدين(ص/٩٢٥).

وأمَّا المَقام الثَّاني: فمِن المُعارضات المَقولةِ علىٰ بعضٍ ما تَضَمَّنه حديث الشَّفاعة الكبرىٰ:

المعارضةُ الثَّانية: أنَّ مِن صِفاتِ الرُّسُل العصمةُ مِن المَعاصي، فصدُورها منهم -كما يثبتُه الحديث- قادِحٌ في تلك العِصمة، ومُناقضٌ لأمرِ الله أقوامَهم باتِّباعهم في جميعِ أعمالِهم.

وفي تقريرِ هذا الاعتراض، يقول (محمَّد صادق النَّجمي): «الغاية مِن إرسالِ الرُّسل هي طاعتهم والانقياد لهم، ومَشيئتُه ﷻ تَعلَّقت بهذا الأمر، وهو أنَّ الأنبياء يجب أن يكونوا مُطاعين مِن الجهة القوليَّة والعمليَّة، لأنَّ قولهم وفعلهم وسيلةٌ لإرشاد وهداية النَّاس، . . ولو افترضنا أنَّه بَدَرَت منهم مَعصيةٌ، لا بدَّ وأن تكون هذه المعصية مُرادَة عند الله ومحبوبةً إليه! لأنَّه تعالىٰ هو الَّذي أمَرَ النَّاس وفَرض عليهم طاعةَ الأنبياء واتِّباعَهم؛ ومِن جهةٍ أخرىٰ، نشاهد أنَّ المعصيةَ مَنهيَّة ومَمنوعة، وقد نَهىٰ الله ﷻ عن ارتكابها!»[1].

والمعارضةُ الثَّالثة: أنَّ في اقتصارِ النَّبي ﷺ في دعاءِه علىٰ الشَّفاعةِ لأمَّتِه، تَخْيِيبًا لباقي الأُمَم الَّتي ترَّجَت منه الشَّفاعة، وهذا أبعدُ ما يكون مِن خُلُقه.

يقول (السُّبحاني) في تقرير هذا الاعتراض: «. . إنَّ هؤلاء الَّذين رَجَعوا إلىٰ أنبيائه سبحانه: إمَّا أن يكونوا مِن أمَّتِهم، أو مِن أمَّة محمَّد ﷺ؛ فإن كانوا مِن أمَّة نبيِّنا ﷺ، فما الَّذي دَعاهم إلىٰ أن يسألوا آدم، فنوحًا، فإبراهيم، فموسىٰ، فعيسىٰ، فمحمَّدًا ﷺ؟ وإن كانوا مِن غيرهم: فلماذا خَيَّبهم سبحانه مِن شفاعةِ نبيِّنا إذا كانت فيهم قابليَّة الشَّفاعة؟ كما هو الظَّاهر مِن آخرِ الرِّوايةِ بأنَّه لا يَشفع إلَّا لأمَّته . .»[2].

---

(١) «أضواء علىٰ الصحيحين» (ص/ ١٩٤).

(٢) «الحديث النبوي بين الرواية والدراية» (ص/ ٣٤٧).

المَطلب الثَّالث
دفع دعاوي المُعارضاتِ الفكريَّةِ المُعاصرةِ
عن حديث شفاعة النَبي ﷺ الكبرى

قد دَلَّت أحاديثُ «الصَّحيحين» وغيرهما علىٰ إثباتِ أصلِ الشَّفاعةِ ومُتعلِّقاتها، ولا خلافَ بين أهلِ السُّنة في هذا الفصلِ العظيمِ من فصولِ الآخرةِ وما يَتعلَّق به، مع ما اقتضته الدَّلائل القرآنيَّة مِن ثبوتِ أصلِ الشَّفاعة، فإنَّه في سائرِ مَوارده الصَّريحةِ مِن القرآن، جاء مَشروطًا لا مُطلقًا.

فمِن تلك الدَّلائل: قول الله تعالىٰ: ﴿وَكَم مِّن مَّلَكٍ فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ لَا تُغْنِي شَفَٰعَتُهُمْ شَيْـًٔا إِلَّا مِنۢ بَعْدِ أَن يَأْذَنَ ٱللَّهُ لِمَن يَشَآءُ وَيَرْضَىٰٓ﴾ [النجم: ٦٩].

وقوله سبحانه: ﴿يَوْمَئِذٍ لَّا تَنفَعُ ٱلشَّفَٰعَةُ إِلَّا مَنْ أَذِنَ لَهُ ٱلرَّحْمَٰنُ وَرَضِيَ لَهُۥ قَوْلًا﴾ [طه: ١٠٩].

وقوله سبحانه: ﴿مَن ذَا ٱلَّذِى يَشْفَعُ عِندَهُۥٓ إِلَّا بِإِذْنِهِۦ﴾ [البقرة: ٢٥٥].

وقوله تعالىٰ: ﴿وَلَا يَشْفَعُونَ إِلَّا لِمَنِ ٱرْتَضَىٰ﴾ [الأنبياء: ٢٨].

وبمُحصَّل هذه الدَّلائلِ القرآنيَّةِ والسُّنيَّةِ؛ انعقَدَ الإجماعُ علىٰ إثباتِ الشَّفاعةِ، ومِمَّن نقله: أبو زكريَّا السَّلَمَاسي(١)، وابن القطَّان الفاسيُّ(٢).

---

(١) أبو زكريا السَّلماسي: يحي بن أبي طاهر إبراهيم الأزدي السَّلَمَاسي، إمام واعظ، وفقيه شافعي، من مؤلفاته «باب المدينة»، توفي (٥٥٠هـ)، انظر «تاريخ دمشق» (٦٤/ ٤٥).

والإجماع نقله في كتابه «منازل الأئمة الأربعة» (ص/ ١٢٣).

(٢) «الإقناع» لابن القطَّان (١/ ٥٢).

وبالعَوْدِ إلىٰ ما سِيق آنفًا مِن نصوصٍ شرعيَّةٍ في عَقْدِ الشَّفاعة، يَتَحصَّل بالنَّظر فيها شَرْطَا الشَّفاعةِ المُثبتَة، وهما:

إذْنُ الله للشَّافِع أن يَشفَع: وانتفاءُ تحقُّقِ الشَّفاعة إلَّا بإذنه تعالىٰ مُتفرِّعٌ عن أصلِ أنَّ الشَّفاعة مُلْكٌ له تعالىٰ، لا يشاركه فيها أَحد من الخلق؛ فإذا تقرَّر أصل التَّفرد، لزِمَ أن يطلبها المَخلوق مِن مالِكها وحدَه؛ لانتفاءِ المُشارِك، وامتناعِ المنازِع له ﷻ، وهذا المَفهوم مِن الآياتِ الَّتي توهَّم منها المُعترض نفيَ الشَّفاعة، كما أنَّ المفهوم منها أيضًا ما حواه:

الشَّرطُ الثَّاني: رِضا الله تعالىٰ عن المشفوع له: بأنْ يكون المَشفوع له ممَّن أَخلص في التَّوحيد، مِن الَّذين «ارتضَىٰ الله لهم شهادةَ أن لا إله إلَّا الله»[(١)]، فمَن انتفىٰ عنه هذا التَّوحيد، فإنَّ الله لا يَرضىٰ عن القَومِ الكافرين.

ومِمَّا يعضد هذا الأصل: أنَّ الله تعالىٰ لم يقبلْ بعضَ الشَّفاعاتِ مِن خير الخَلْقِ، وهم رُسل الله تعالىٰ، فلم يأْذَن لإبراهيم ﷺ أن يشفع لأبيه[(٢)]، ولا للنَّبي ﷺ في أن يشفع لأمِّه[(٣)]، مع كون هؤلاء الشُّفعاءِ أعظم الخلق جاهًا عنده سبحانه، ومع ذلك لم يقبل شفاعتَهم، لعدمِ تحقُّق شَرْط الرِّضا عن المَشفوع له؛ ففي هذا دَلالةٌ علىٰ أنَّه لا شريك له في مُلكِه، وأنَّه المانحُ مَن شاء مِن خلقه، الشَّفيعُ لمن ارتضاه لذلك.

«فإذا انتفىٰ عن الشَّفاعةِ هذان القَيْدان؛ فإنَّها حينئذٍ تندرج تحت الشَّفاعةِ المُلغاة شَرعًا، وهذه هي الشَّفاعة الشِّرْكِية الَّتي تَعلَّق بها أهل الإشراك، وحقيقتها: **اعتقادهم أنَّ للشَّافع حقًّا يستوجبُ به علىٰ الله شيئًا؛ مِن جنسِ ما يستحقُّ به الشُّفعاء علىٰ الملوك والمعظَّمين في الدُّنيا، فيجيبونهم إلىٰ طِلْبَتهم لحاجةٍ إليهم، إمَّا رغبةً أو رهبةً، فتكون إرادة الشَّافع بهذا المعنىٰ مُقيِّدةً لإرادةِ الخالقِ ومَشيئتِه**»[(٤)].

---

(١) قول ابن عباس ﷺ، أخرجه عنه ابن جرير في تفسيره (١٦/ ٢٥٢) من طريق علي بن أبي طلحة به.

(٢) أخرجه البخاري في (ك: الأنبياء، باب: قول الله تعالىٰ: ﴿وَٱتَّخَذَ ٱللَّهُ إِبۡرَٰهِيمَ خَلِيلٗا﴾، رقم: ٣٣٥٠).

(٣) أخرجه مسلم في (ك: الجنائز، باب: استئذان النبي ﷺ ربه ﷻ في زيارة أمه، رقم: ٩٧٦).

(٤) «دفع دعوىٰ المعارض العقلي» (ص/ ١٧٤).

وهذا ما كان يَعتقِده مُشركو العَرب فِيمن اتَّخذوهم شفعاء في صورةِ أصنامٍ، حتَّىٰ اعتقدوا استحقاقَها بعدُ لصُروفٍ مِن العبادات، وتَصوُّر هذا المعنىٰ كافٍ في رَدِّه؛ لذا حَسَم الله مادة التَّعلق بغيره بإبانتِه عن تمامِ مُلكِه لها.

غير أنَّ مصطفىٰ محمود (ت١٤٣٠هـ) لمَّا تَصوَّر أنَّ الشَّفاعة الشَّرعية تُماثل هذا النَّمَط الدُّنيويَّ في شفاعاتِ النَّاس حيث يَتعلَّق المَشفوع له بالشَّافع، ومنه يَطلُب الشَّفاعة، ويقوم الشَّافع بالشَّفاعة دون إذْنٍ مِن المَشفوع عنده، ولا نَظرٍ إلىٰ رِضاه عن الشَّفاعةِ له: انبعثَ الغَلط في اعتراضِه علىٰ إثباتها، كما قد رأيتَ من عبارته في **المعارضة الأولىٰ**.

وهذا منه قياسٌ فاسدُ الاعتبار، لأنَّ الشَّفاعة الشَّرعية مَشروطة بقيودٍ -قد ذكرناها- لا تكون معتبَرةً إلا بتحقُّقِها، فينتفي نفاذها إلَّا بعد توفُّر شروطها.

وأمَّا جواب المعارضة الثَّانية: وهي دعوىٰ أنَّ في إثباتِ حديث الشَّفاعة نقضًا لِما أثبته الشَّرع مِن عصمةِ الأنبياء مِن الذُّنوب مطلقًا:

فإنَّ القائل بهذا قد أنبأ عن وجهٍ قبيحٍ من أوجه غُلوِّ الرَّافضة في أئمَّتِهم، تَفرَّعت عنه هذه الشُّبهة، وذلك أنَّهم «لمَّا ادَّعَوا في عَليٍّ ﷺ وغيرِه أنَّهم مَعصومون حتَّىٰ مِن الخطأ، احتاجوا أن يُثبِتوا ذلك للأنبياء بطريقِ الأولىٰ والأحْرىٰ، ولما نزَّهُوا عليًّا ومَن هو دون عليٍّ مِن أن يكون له ذنبٌ يُسْتَغفَر منه، كان تنزيهُهم للرُّسلِ أولىٰ وأحْرىٰ!»[1]

أمَّا جموع الأمَّة فمتَّفقةٌ علىٰ عِصمة الأنبياء في تحمُّلِ الرِّسالة وتبليغِها، كما اتَّفقَت علىٰ تنزُّهِهم مِن كبائر الذُّنوبِ وقَبائح العُيوبِ المُنفِّرة؛ إنَّما الخُلف بينهم مُنحصر في عصمتِهم مِن صغائِر الذُّنوب:

فالجمهور منهم علىٰ أنَّ الأنبياء علىٰ غيرِ عصمةٍ من الصِّغارِ غير الخسيئةِ، وهذا قول أكثر أهلِ الكَلام، بل لم يُنقَل عن أئمَّةِ السَّلَف إلَّا ما يُوافق هذا القول[2]، وهو الَّذي يَشهد لصحَّةِ جوازِه ووقوعِه ظواهرُ الكتاب العزيز، مِن مثل

---

(١) «جامع المسائل» لابن تيمية (٤/ ٣١).

(٢) انظر «مجموع الفتاوىٰ» لابن تيمية (٤/ ٣١٩)، و«الرُّسل والرسالات» لعمر الأشقر (ص/ ١٠٧).

قوله تعالىٰ: ﴿وَعَصَىٰٓ ءَادَمُ رَبَّهُۥ فَغَوَىٰ﴾ [طه: ١٢١]، وقوله تعالىٰ: ﴿لِّيَغْفِرَ لَكَ ٱللَّهُ مَا تَقَدَّمَ مِن ذَنۢبِكَ وَمَا تَأَخَّرَ﴾ [الفتح: ٢]، وقوله سبحانه: ﴿وَلَقَدْ فَتَنَّا سُلَيْمَٰنَ وَأَلْقَيْنَا عَلَىٰ كُرْسِيِّهِۦ جَسَدًا ثُمَّ أَنَابَ ۝٣٤ قَالَ رَبِّ ٱغْفِرْ لِى﴾ [سورة ص: ٣٤-٣٥]، وقال عن يونس عليه السلام: ﴿فَنَادَىٰ فِى ٱلظُّلُمَٰتِ أَن لَّآ إِلَٰهَ إِلَّآ أَنتَ سُبْحَٰنَكَ إِنِّى كُنتُ مِنَ ٱلظَّٰلِمِينَ﴾ [الأنبياء: ٨٧].

علىٰ أنَّ الأنبياء وإن وَقعوا في شيءٍ مِن هذا اللَّمم فإنَّهم لا يُقَرُّون عليه، بل يُسارعون إلىٰ التَّوبةِ والإنابةِ علىٰ الفورِ، وفي هذا ما يَكفي لدحضِ شُبهةِ مَن جعل القولَ بجواز وقوعهم في الصَّغائر مُستلزمًا لمحبَّةِ الله لها، بدعوىٰ أمرِه باتِّباعهم.

أمَّا ما زعمه المُنكرِ في دعوىٰ المُعارضة الثَّالثة: من أنَّ في اقتصارِ النَّبي ﷺ علىٰ الشَّفاعةِ لأمَّته -كما هو ظاهر الحديث- تخييبًا لباقي الأمم الَّتي ترَّجت منه ذلك، فيُقال في جوابه:

إنَّ الشَّفاعة الَّتي وَرَدت في أحاديثِ المَقام المَحمودِ نوعان:

أ- الشَّفاعة النَّبويَّة العامَّة لفصلِ القَضاء.

ب- والشَّفاعة الخاصَّة للمذنبين مِن أمَّته ﷺ[1].

فالَّذي طَلَبته الأُمَم من نبيِّنا محمَّد ﷺ هو النَّوعُ الأوَّل بخاصَّةٍ، وهو ما سيلبِّيه لهم.

وسَبب اللَّبس عند المُعترض: أنَّ حديث أبي هريرة الطَّويل في الشَّفاعة الكبرىٰ -ومثله حديث أنس رضي الله عنه[2]- قد اختصَرَ فيه الرُّواة لفظَ الشَّفاعة العَّامة، وانتقلوا إلىٰ ذكرِ لفظِ شفاعتِه الخاصَّة في عُصاة المسلمين، ولا رَيْب أنَّ حصول هذه الشَّفاعة الخاصَّة لا يكون إلَّا بعد حصول الشَّفاعة العامَّة، «وكان مَقصود السَّلَف في الاقتصارِ علىٰ هذا المِقدار من الحديث: هو الرَّد علىٰ الخوارج ومَن

(١) انظر «فتح الباري» لابن حجر (١١/٤٢٧).

(٢) الذي أخرجه البخاري في (ك: التفسير، باب: ﴿وَعَلَّمَ ءَادَمَ ٱلْأَسْمَآءَ كُلَّهَا﴾، رقم: ٤٤٧٦)، ومسلم في (ك: الإيمان، باب: أدنىٰ أهل الجنة منزلا، رقم: ٣٢٥).

تابعهم مِن المعتزلة، الَّذين أنكروا خروجَ أحدٍ مِن النَّارِ بعد دخولها، فيذكرون هذا القَدْر مِن الحديث الَّذي فيه النَّص الصَّريح في الرَّد عليهم فيما ذهبوا إليه مِن البدعةِ المخالفةِ للأحاديث»[1].

علىٰ أنَّه قد جاء في روايةٍ لحديثِ أنس رضي الله عنه نفسِه تصريحُ النَّبي ﷺ بإجابته لاستشفاعهم به، في قوله: «.. **فيأتوني** -يعني النَّاسَ في المَحشر بعد ما أَتَوا عيسىٰ عليه السلام- **فأقول: أنا لها، فأستأذن علىٰ ربِّي** ..»[2].

وكذا في حديث حذيفة رضي الله عنه بيان المُضمَر من حديث أبي هريرة رضي الله عنه، في قول النَّبي ﷺ: «.. **فيأتون محمَّدًا ﷺ، فيقوم، فيُؤذَن له، وتُرسل الأمانة والرَّحم، فتقومان جَنْبتي الصِّراط يمينًا وشمالًا، فيمرُّ أوَّلُكم كالبرق** ..»[3].

يقول القاضي عياض: «وبهذا يتَّصلُ الحديث؛ لأنَّ هذه هي الشَّفاعة الَّتي لَجأ النَّاس إليه فيها، وهي الإراحةُ مِن المَوقف، والفصل بين العباد، ثمَّ بعد ذلك حلَّت الشَّفاعة في أمَّتِه وفي المُذنبين، وحلَّت شفاعةُ الأنبياء وغيرِهم والملائكة، كما جاء في الأحاديث الأُخر»[4].

وبهذا تنمحي شُبهات العقول عن هذه الأخبارِ في شفاعتِه ﷺ، والحمد لله.

---

(١) «شرح الطحاوية» لابن أبي العز الحنفي (١/٢٨٦).

(٢) أخرجه البخاري في (ك: التوحيد، باب كلام الرب ﷻ يوم القيامة مع الأنبياء وغيرهم، رقم: ٧٥١٠)، ومسلم في (ك: الإيمان، باب: أدنىٰ أهل الجنة منزلة فيها، رقم: ٣٢٦).

(٣) أخرجه مسلم الإيمان، باب: أدنىٰ أهل الجنة منزلة فيها، رقم: ٣٢٩). في (ك: الإيمان، باب: أدنىٰ أهل الجنة منزلة فيها، رقم: ٣٢٩).

(٤) «إكمال المعلم» (١/٥٧٨).

المبحث الخامس عشر

نقد دعاوي المُعارضات الفكريَّة المُعاصرة لأحاديث شفاعة النَّبي ﷺ لعمِّه أبي طالب يوم القيامة

المَطلب الأوَّل
سَوْق أحاديث شفاعة النَّبي ﷺ
لعمِّه أبي طالب يوم القيامة

عن أبي سعيد الخدري ﷺ أنَّه سمِع النَّبي ﷺ وذُكر عنده عمُّه، فقال: «**لعلَّه تنفعُه شفاعتي يوم القيامة، فيُجعَل في ضَحْضاحٍ[1] مِن النَّار يبلغ كعبَيه، يغلي منه دماغُه**» متَّفق عليه[2].

وعن العبَّاس بن عبد المطلب ﷺ قال: يا رسول الله، هل نفعتَ أبا طالب بشيء؟ فإنَّه كان يحوطُك ويغضبُ لك؟ قال: «**نعم، هو في ضَحضاحٍ من نار، لولا أنا لكان في الدَّرك الأسفلِ من النَّار**» متَّفق عليه[3]، وفي روايةٍ لمسلم: «**وجدتُه في غمراتٍ من النَّار، فأخرجتُه إلىٰ ضحضاحٍ**»[4].

وعن ابن عباس ﷺ، أنَّ رسول الله ﷺ قال: «**أهونُ أهلِ النَّار عذابًا أبو طالب، وهو منتعلٌ بنعلين يَغلي منهما دماغُه**» أخرجه مسلم[5].

---

(١) **الضَّحضاح**: في الأصل هو مارقَّ مِن الماءِ علىٰ وجهِ الأرض، ما يبلغ الكَعبين، فاستعارَه للنَّار؛ انظر «النِّهاية» لابن الأثير (٣/٧٥).

(٢) أخرجه البخاري في (ك: المناقب، باب: قصة أبي طالب، رقم: ٣٥٥٨)، ومسلم في (ك: الإيمان، باب شفاعة النبي ﷺ لأبي طالب والتخفيف عنه بسببه، رقم: ٣٦٠).

(٣) أخرجه البخاري في (ك: الأدب، باب: كنية المشرك، رقم: ٦٢٠٨)، ومسلم في (ك: الإيمان، باب شفاعة النبي ﷺ لأبي طالب والتخفيف عنه بسببه، رقم: ٣٥٧).

(٤) أخرجه ومسلم في (ك: الإيمان، باب شفاعة النبي ﷺ لأبي طالب والتخفيف عنه بسببه، رقم: ٣٥٨).

(٥) أخرجه مسلم في (ك: الإيمان، باب: أهون أهل النار عذابا، رقم: ٣٦٢).

المَطلب الثَّاني
سَوْق المُعارضاتِ الفكريَّة المُعاصرةِ
لأحاديث شفاعة النَّبي ﷺ لأبي طالبٍ يوم القيامة

مُحصَّل ما أُورِد علىٰ هذه الأحاديثِ مِن معارضاتٍ فيْ مَطايا ردودِ المتأخِّرين مرتكزٌ علىٰ ثلاثةِ أمور:

أولاها: أنَّ الحديثَ مخالفٌ لصَريحِ القرآن الكريم، حيث أخبرَ الله فيه أنَّ شرطَ الشَّفاعة رِضاه علىٰ المَشفوعِ له، في حينِ أنَّ أبا طالب ماتَ كافرًا، فليسَت تحِقُّ فيه الشَّفاعة.

وفي تقريرِ هذا الاعتراضِ، يقول (حسن السَّقاف):

«قد أخبرَ الله تعالىٰ عن الكفَّار بأنَّهم ﴿وَلَا يُخَفَّفُ عَنْهُم مِّنْ عَذَابِهَا﴾ [فاطر: ٣٦]، وبأنَّهم ﴿لَا يُفَتَّرُ عَنْهُمْ﴾ [الزخرف: ٧٥]، وبأنَّهم ﴿وَمَا هُم مِّنْهَا بِمُخْرَجِينَ﴾ [الحجر: ٤٨]، وبأنَّهم ﴿فَمَا تَنفَعُهُمْ شَفَاعَةُ الشَّافِعِينَ﴾ [المدثر: ٤٨]، إلىٰ غير ذلك، والقائلون بعدمِ إيمانِ أبي طالب وكفرِه بموجب هذا الحديث أنَّه يُخفَّف عنه مِن العذاب بشفاعةِ النَّبي ﷺ! ونقول لهم: بأنَّ مِن شروط الشَّفاعةِ أن لا تكون إلَّا لمِن ارتضاه الله تعالىٰ، لقوله ﷻ: ﴿وَلَا يَشْفَعُونَ إِلَّا لِمَنِ ارْتَضَىٰ﴾ [الأنبياء: ٢٨]»[1].

---

(١) من مقدمة تحقيق حسن السقاف لـ «أسنىٰ المطالب في نجاة أبي طالب» لدحلان (ص/٢٣-٢٤).

الأمر الثَّاني: أنَّ الدَّرَك الأسفل مِن النَّار هي منزلةُ المنافقين خاصَّة، ولم يكُن أبو طالب منهم ليستحَقَّها.

وفي تقرير هذه الشُّبهة، يقول (ابنُ قِرناس): «يبدو أنَّ مُختلقَ الحديثِ لا يعلم أنَّ عبارةَ (الدَّرك الأسفلِ مِن النَّار) لم تَرِد في القرآن إلَّا مرَّةً واحدةً وبحقِّ المنافقين، وليس بحقِّ المشركين الَّذين منهم أبو طالب!»[1].

الأمر الثَّالث: أنَّ ثَمَّة تناقضًا بين حَديثي أبي سعيدٍ الخدري والعبَّاسِ، يوجبان إسقاطهما، من جهتين:

الجهة الأولىٰ: أنَّ كلام النَّبي ﷺ جاء في حديث العبَّاس علىٰ سبيلِ الجزمِ: «**لولا أنا لكانَ في الدَّرك الأسفلِ مِن النَّار**»، بينما جاء في حديث الخدريِّ علىٰ سبيلِ الرَّجاء والارتيابِ: «.. **لعلَّه تنفعُه شفاعتي يومَ القيامة**»[2].

الثَّانية: أنَّ الظَّاهرَ مِن حديثِ العبَّاس قِيامُ النَّبي ﷺ بالشَّفاعةِ لعمِّه أبي طالب وهو في الدُّنيا، بينما حديث أبي سعيد يدلُّ علىٰ أنَّ ذلك يكون في الآخرة[3].

(١) «الحديث والقرآن» (ص/ ٢٦٢).

(٢) من مقدمة تحقيقه لـ «أسنىٰ المطالب في نجاة أبي طالب» (ص/ ٢٥).

(٣) «الحديث النبوي بين الرواية والدراية» لجعفر السبحاني (ص/ ٨٥).

المَطلب الثَّالث
دَفعُ المُعارضاتِ الفكريَّةِ المُعاصرةِ
عن أحاديثِ شفاعةِ النَّبي ﷺ لأبي طالب

أمَّا بخصوصِ دعوىٰ مخالفةِ الحديثِ لشرطِ رِضا الله علىٰ المَشفوعِ له، وأبو طالب ماتَ كافرًا فليس بمرضيٍّ، فجوابه أن يُقال:

لا خلافَ في أنَّ الكافرَ لا تنفعُه أعمالُه الحسنةَ نفعًا يخلِّصه مِن النَّار ويدخله الجنَّة، حتَّىٰ ولو اقترنَ ذلك بشفاعةِ شافعٍ، فهذا مُنعَقدٍ عليه الإجماع[1]؛ يبقىٰ الكلامُ في تخفيفِ العذابِ عن الكافرِ بسبب حسناتِه؛ هل ذلك خاصٌّ بأبي طالب؟ أم أنَّه عامٌّ في مَن هو مثله؟[2]

والرَّاجح مِن القَولين عند المُحقِّقين: اختصاصُ أبي طالب بهذا التَّخفيف دون غيره مِن المشركين، لورودِ النَّص بقبولِ شفاعةِ النَّبي ﷺ فيه خاصَّة، ولِذا عَدُّوه مِن جملةِ خصائِصه ﷺ[3].

---

(١) نقل الإجماع: القاضي عياض في «إكمال المعلم» (١/٥٩٧)، والنووي في «شرحه علىٰ صحيح مسلم» (١٧/١٥٥).

(٢) انظر «المنهاج» للحليمي (١/٣٩٠)، و«إكمال المعلم» (٨/٣٤١)، و«فتح الباري» لابن حجر (١١/٤٣١)..

(٣) انظر «فتح الباري» لابن حجر (١١/٤٣١).

وهذا النَّوع من الشَّفاعة ليس مُناقضًا للدَّلائلِ القُرآنيَّةِ الَّتي تَنفي نفْعَ الشَّفاعة للمشركين؛ لأنَّ هذه المَنفيَّةَ في القرآنِ مَخصوصةٌ بالتَّخليصِ مِن العذابِ[1]؛ فإنَّ الشَّفاعة في الخروجِ مِن النَّار لا تَتناول أهلَ الإشراكِ، وأبو طالب مات مُشركًا؛ فيكون المُراد بالنَّفعِ في آية: ﴿فَمَا تَنفَعُهُمْ شَفَٰعَةُ ٱلشَّٰفِعِينَ﴾ [المدثر: ٤٨]: «الخروج مِن النَّارِ كعُصاةِ الموحِّدين، الَّذين يخرجون منها ويدخلون الجنَّة»[2].

ثُمَّ إنَّ خروج فَردٍ من العمومِ لنَصٍّ يَستثنيه مِمَّا لا ينتصب به التَّخالف بين الأدلَّة، إذ لا تَعارض بين عامٍّ وخاصٍّ؛ اللَّهم إلَّا إن كان المُعترض ينكر مَذهبَ الجمهور في تخصيصِ السُّنةِ للكتابِ، فحينئذٍ يُنتقَل معه إلىٰ نقاشِ هذ الأصل، وبيانِ بطلانِ قولِه فيه[3].

يقول البيهقيُّ (ت٤٥٨هـ) في ردِّه علىٰ الحَليمي (ت٤٠٣هـ)[4] إنكارَه للحديث: «وجهُه عِندي -والله أعلم- أنَّ الشَّفاعةَ للكُفَّار إنَّما امتنعَت لورودِ خبرِ الصَّادق بأنَّه لا يُشفَّع منهم أحد، وقد وَرد الخبرُ بذلك عامٌّ، فوردَ هذا عليه مَوردَ الخاصِّ علىٰ العامِّ»[5].

وقال في موضعٍ آخر: «إنَّما يَصِحُّ أن يقولَ: حديث أبي طالبٍ خاصٌّ في التَّخفيف عن عذابه بما صَنع إلىٰ النَّبي ﷺ، خُصَّ به أبو طالب لأجلِ النَّبي ﷺ تطييبًا لقلبه، وثوابًا له في نفسِه، لا لأبي طالب، فإنَّ حسنات أبي طالب صارت بموتِه علىٰ كفرِه هَباءً منثورًا»[6].

(١) انظر «المُفهم» لأبي العباس القرطبي (٣/ ٨٤).

(٢) «التذكرة» للقرطبي (ص/٦٠٨).

(٣) انظر «الموافقات» للشاطبي (٤/ ٣٠٩)، و«إرشاد الفحول» للشوكاني (١/ ٣٨٦).

(٤) أنكره في كتابه «المنهاج في شعب الإيمان» (١/ ٣٩٠) إلا من جهة تأوليه علىٰ معنىٰ موافق للشرع.
والحليمي: هو الحسين بن الحسن بن محمد بن حليم البخاري الجرجاني، أبو عبد الله الحَلِيمي، أوحدُ الشَّافعيين بما وراء النَّهر وأنْظَرهم وآدَبُهم بعد أستاذه أَبِي بَكْر القفَّال، كان رئيس أصحاب الحديث، وله التَّصانيف المفيدة، ينقلُ منها البيهقي كثيرًا، انظر «تاريخ الإسلام» (٩/ ٥٧).

(٥) «البعث والنشور» (ص/ ٦١).

(٦) «شعب الإيمان» (١/ ٤٤٥).

وقال: «حديث أبي طالبٍ صَحيح، ولا مَعنىٰ لإنكار الحليميّ رحمه الله الحديثَ، ولا أدري كيف ذهبَ عنه صِحَّة ذلك! فقد رُوِي مِن أوجهٍ عن عبد الملك بن عمير، ورُوي مِن وجهٍ آخر صحيحٍ عن أبي سعيد الخدري عن النَّبي ﷺ بمعناه، وقد أخرجه صاحبا الصَّحيح وغيرهما مِن الأئمَّة في كتبهم الصِّحاح»[1].

وأمَّا دعوىٰ المُخالفِ في المعارضة الثَّانية: أنَّ الدَّرْك الأسفل مِن النَّار منزلة المنافقين خاصَّة:

فليس له ما يُسعِف به دعواه إلَّا مُجرَّد نفي أن يُسمِّي القرآن معهم فيه آخرين؛ ومَعلوم من حيث الأصول أنَّ ذكرَ بعضِ أفرادِ العامِّ لا يَلزم منه تخصيص[2]، والآية تخلو مِن أيِّ أسلوب قصرٍ، فليست تمنعُ وجود قومٍ سِوىٰ المنافقين في تلك الدَّركة؛ بل لا مانع أن يُشاركهم فيها غيرهم مِمَّن يُساميهم في الإجرامِ، أو الاستخفاف بالدِّينِ والخديعةِ للمسلمين، ممَّن شاء الله أن يُغلِظَ لهم العذاب.

يقول أبو العبَّاس القرطبي عن هذا الدَّركِ: «هو أشدُّ أطباقِ جهنَّم عذابًا -يعني الدَّركَ الأسفل- . . وكان أبو طالبٍ يَستحقُّ ذلك؛ إذْ كان قد عَلِم صدقَ النَّبي ﷺ في جميع حالاتِه، ولم يخفَ عليه شيءٌ مِن أموره، مِن مَولِده، وإلىٰ حينِ اكتهالِه»[3].

وأمَّا الدَّعوىٰ الثَّالثة في توهُّم تعارضٍ بين حَديثِيْ العبَّاس والخدريِّ، لمَجيء الأوَّل بالجزمِ، والثَّاني بالرَّجاء والارتياب:

فهي دعوىٰ لا يَصحُّ النَّظر فيها إلَّا أن يُثبت المُخالف أنَّ الحديثين قِيلا في زَمنٍ واحدٍ، أو أنَّ مَخرجهما واحدٌ علىٰ الأقلِّ؛ ودون هذا خَرط القتاد!

---

(١) «شعب الإيمان» (١/ ٤٤٤).

(٢) انظر «البحر المحيط» للزركشي (٤/ ٣٠٠)، و«إرشاد الفحول» (١/ ٣٣٦).

(٣) «المفهم» (٣/ ٨٣).

والقول باختلافِ زَمانَي الحديثين لا مَجال معه للقولِ بالتَّناقض، وبه يَلتئم الحديثان، بحيث يكون ما في حديث أبي سعيد الخدري تمنِّيًا منه ﷺ ودعاءً، ثمَّ أخبرَ بعدُ عن تحقُّقِه في حديثِ العبَّاس.

يقول أبو العبَّاس القرطبي في شرحِ حديث الخدريِّ: «هذا المُترَجَّىٰ في هذا الحديث قد تَحقَّق وقوعه؛ إذ قال ﷺ: «**وجدتُه في غَمراتٍ فأخرجتُه إلىٰ ضَحضاح**»، فكأنَّه لمَّا ترجَّىٰ ذلك أُعطيَه، وحُقِّق له، فأخبرَ به»(١).

هذا علىٰ فرضِ أنَّ (**لَعلَّ**) في حديث الخدريِّ خارجةٌ مَخرجَ التَّرجي والاحتمال، وإلَّا فمَعلومٌ عند النَّحويِّين أنَّ (لعلَّ) و(عَسىٰ) تأتيانِ في لسانِ العرب للإيجابِ والتَّحقيق أيضًا(٢)، ويحكُم في ذلك السِّياق والقَرائن، ولذا تَوارَد المُفسِّرون علىٰ القولِ بأنَّ (عَسىٰ) و(لعلَّ) مِن الله واجبة التَّحقُّق(٣).

ثمَّ دعوىٰ المُعترضِ بأنَّ الظَّاهرَ مِن حديث العبَّاس رضي الله عنه قيامُ النَّبي ﷺ بالشَّفاعة لأبي طالب وهو في الدُّنيا، بينما حديث أبي سعيد رضي الله عنه يدلُّ علىٰ أنَّ ذلك سيكون في الآخرة: فهذا الَّذي حسِبه ظاهرًا مِن حديث العبَّاس حصرًا للنَّظر في صيغةِ الماضي في لفظِه ﷺ: «ولولا أنا (**لكانَ**) في الدَّرك الأسفل مِن النَّار»: ليس هو الظَّاهر المُراد! فقد مرَّ تقرير أنَّ الظَّاهر إنَّما يُستفاد مِمَّا تبادر إلىٰ فهمِ المُخاطَب وسَبق إلىٰ ذهنِه مِن معناه(٤)؛ وهذا يختلف بحسبِ السِّياق وما يُضاف إلىٰ الكلام.

إذا تَبيَّن هذا: فإنَّ المُتبادرَ إلىٰ ذهنِ القارئ العربيِّ المُلِّم بجميعِ الرِّوايات: أنَّ لفظ «كان» -وإن كان في أصلِه فِعلًا ماضيًا- فإنَّه في هذا الحديث مُفيدٌ لمعنىٰ الاستقبال.

---

(١) «المفهم» (٣/ ٨٤).

(٢) انظر «حروف المعاني والصفات» للزجاجي (ص/ ٣٠).

(٣) انظر «جامع البيان» (١٥/ ٤٣)، و«التحرير والتنوير» (٥/ ١٧٨).

(٤) انظر (ص/ ؟)

وفائدة الإتيانِ بهذه الصِّيغةِ للماضي في الحديث: «أنَّ الفِعلَ الماضي إذا أُخبِر به عن الفعلِ المُستقبل الَّذي لم يُوجَد بعدُ، كان ذلك أبلغَ وأوْكدَ في تحقيقِ الفعلِ وإيجادِه؛ لأنَّ الفعلَ الماضي يُعطي مِن المعنىٰ أنَّه قد كان وَوُجِد، وإنَّما يُفعَل ذلك إذا كان الفعل المُستقبل مِن الأشياءِ العَظيمةِ الَّتي يُستعظَم وُجودُها»(١).

وحسبُك مثالًا علىٰ هذا: إخبارُ المولىٰ ﷻ عن تحقُّقِ قيام السَّاعة في قولِه: ﴿أَتَىٰٓ أَمۡرُ ٱللَّهِ فَلَا تَسۡتَعۡجِلُوهُۚ﴾ [النحل: ١]، فكذا شفاعةُ النَّبي ﷺ لعمِّه أبي طالب، إنَّما محلُّها يوم القيامة، إلَّا أنَّ إخباره عن هذا بصيغةِ الماضي هو منه علىٰ سبيلِ التَّوكيد والتَّحقيق والتَّعظيم؛ والحمد لله علىٰ توفيقِه.

---

(١) «المثل السَّائر في أدب الكاتب والشَّاعر» لابن الأثير (٢/ ١٥).

المَبحث السادس عشر

نقد دعاوي المُعارضات الفكريَّة المُعاصرة لحديثِ ذَبِح الموتِ بين الجنَّةِ والنَّارِ

المَطلب الأوَّل
سَوق حديثِ ذَبح الموتِ بين الجنَّةِ والنَّارِ

عن ابن عمر رضي الله عنهما قال: قال رسول الله ﷺ:

«**إذا صارَ أهل الجنَّة إلىٰ الجنَّة، وأهل النَّار إلىٰ النَّار، جِيء بالموتِ حتَّىٰ يُجعل بين الجنَّة والنَّار، ثمَّ يُذبح، ثمَّ ينادي منادٍ: يا أهل الجنَّة لا موت! ويا أهل النَّار لا موت! فيزدادُ أهل الجنَّة فرحًا إلىٰ فرحهم، ويزداد أهل النَّار حزنًا إلىٰ حُزنِهم**»(١).

وعن أبي سعيد الخدري رضي الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ:

«**يُؤتىٰ بالموت كهيئةِ كبشٍ أَمْلَح، فينادي منادٍ: يا أهل الجنَّة! فيشرئبُّون وينظرون، فيقول: هل تعرفون هذا؟ فيقولون: نعم، هذا الموت! وكلُّهم قد رآه، ثمَّ ينادي: يا أهل النَّار، فيشرئبُّون وينظرون، فيقول: وهل تعرفون هذا؟ فيقولون: نعم، هذا الموت! وكلُّهم قد رآه، فيُذبح، ثمَّ يقول: يا أهل الجنَّة: خلودٌ فلا موت، ويا أهل النَّار: خلودٌ فلا موت، ثمَّ قرأ: ﴿وَأَنذِرْهُمْ يَوْمَ ٱلْحَسْرَةِ إِذْ قُضِيَ ٱلْأَمْرُ وَهُمْ فِى غَفْلَةٍ﴾ وهؤلاء في غفلةِ أهل الدُّنيا ﴿وَهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ﴾ [مريم: ٣٩]**»(٢).

---

(١) أخرجه البخاري في (ك: الرقاق، باب: صفة الجنة والنار، رقم: ٦٥٤٨)، ومسلم في (ك: الجنة وصفة نعيمها وأهلها، باب: النار يدخلها الجبارون والجنة يدخلها الضعفاء، رقم: ٢٨٥٠).

(٢) أخرجه البخاري في (ك: التفسير، باب قوله: ﴿وَأَنذِرْهُمْ يَوْمَ ٱلْحَسْرَةِ﴾، رقم: ٤٧٣٠)، ومسلم في (ك: الجنة وصفة نعيمها وأهلها، باب: النار يدخلها الجبارون والجنة يدخلها الضعفاء، رقم: ٢٨٤٩).

المطلب الثَّاني
سَوْق المُعارضاتِ الفكريَّةِ المُعاصرةِ لحديث ذبِح المَوت بين الجنَّة والنَّار

مِن أشهرِ ما أورده المُعترضون علىٰ حديثِ ذبحِ الموت بين الجنَّة والنَّار: مُعارضة عقليَّة مرتكزها كون الموت عَرَضًا أو معنًى، وليس جسمًا، والأعراض لا تَنقلِب أجسامًا، فكيف للمَوتِ إذن أن يُذبح؟!

فلأجل هذا التَّصوُّر توقَّف (جواد عفَّانة) «فيه متنًا، .. لأنَّ الموتَ ليس بكائنٍ حَيٍّ حتَّىٰ يُذبَح»[1].

واستنبط من ذلك (نيازي) بأنَّ أصلَ الحديث مُقتبسٌ مِن الإسرائيليَّات! حيث عثر في «العهد الجديد: كتاب أهل المسيح، ما نصُّه: .. وطُرح الموتُ وهاويةُ الموتىٰ في بُحَيرة النَّار»![2]

وأصل الاعتراضِ علىٰ هذا الحرفِ مِن الحديث قَديم، قد انقسمَ المُتكلِّمون حيالَه إلىٰ طائفتين:

طائفة لم تَرفع بحديثِ رسولِ الله ﷺ رأسًا، فلم تَتردَّد في إنكارِه والتَّشطيب عليه، ولم تُكلِّف نفسَها تفسيرَه علىٰ ما يُوافق العقلَ ولا الشَّرع.

---

(١) «صحيح البخاري مخرَّج الأحاديث محقَّق المعاني» (١٦٣٨/٣).

(٢) «دين السلطان» (ص/٩٢٢).

وأخرىٰ لم تجحَد صحَّةَ الحديث، لكنَّها استفرَغت جُهدَها في تأوُّله علىٰ غير ظاهرِه بتأويلاتٍ مُتضاربةٍ، تنزِع عن الحديثِ وصمَ المصادمةِ لبَدهيَّات العقول.

يقول أبو بكر ابن العربيِّ: «لمَّا سمِع النَّاسُ هذا الحديث .. قالت طائفة: لا نقبله، فإنَّه خَبر واحد، وأيضًا فإنَّه جاء بما يُناقض العقل، فإنَّ الموت عَرَض، والعَرَض لا ينقلب جسمًا، ولا يعقل فيه ذبحًا، ولمَّا استحال ذلك عقلًا، وجب أن يُمنَح الحديث ردًّا!

وقالت طائفة أخرىٰ: إنْ كان ظاهره مُحالًا، فإنَّ تأويله جائز، واختلفوا في وجهِ تأويله علىٰ أقوال .. أصلها قولان:

أحدهما: أنَّ هذا مَثَل، كما لو رَأىٰ أحدٌ ذلك في المنامِ في زمانِ وَباء، فيُقال له: هذا الوَباء قد زال، ويقع في قلبِه في المنام أنَّ ذلك هو الوَباء، وأنَّه بِذبْحِه يرتفع عن المكانِ الَّذي هو فيه.

الثَّاني: أنَّ الَّذي يُؤتىٰ به مُتَوَلِّي الموت، وكلُّ مَيِّت يعرفُه، فإنَّه تَوَلَّاه، فإذا استقرَّت المعرفة به، أُعدِم لهم العَدَم الَّذي عهِدوه ..»(١).

يقول ابن حجر معلِّقًا علىٰ هذا القول الثَّاني: «وارتضَىٰ هذا بعضُ المتأخِّرين، وحَمَل قولَه: هو الموت الَّذي وُكِّل بنا: علىٰ أنَّ المُراد به: مَلَك الموت، لأنَّه هو الَّذي وُكِّل بهم في الدُّنيا ..»(٢).

(١) «العواصم من القواصم» (ص/٢٣٦).

(٢) «فتح الباري» (١١/ ٤٢١)، وقد سبق ابنَ العربيِّ إلىٰ هذا التَّأويل: شيخُه أبو حامد الغزالي، كما تراه في رسالته «فيصل التَّفرقة»(ص/٢٥٨ . ضمن رسائل الغزالي).

المَطلب الثَّالث
دَفعُ المعارضاتِ الفكريَّةِ المُعاصرةِ
عن حديث ذبح الموت بين الجنَّة والنَّار

فقد دَرجَ بعض أئمَّة السُّنة في مَطاوي مَعْلماتِهم الجامعةِ لأحرفِ الاعتقادِ، علىٰ عدِّ الإيمان بما تضَمَّنه حديثا ابنِ عمر وأبي سعيدِ الخدري ﷺ مِن جُمَل عقائدِهم الَّتي يُجاهِرون بها أهلَ الأهواءِ والبِدَع، لِما صَحَّت عندهم في ذلك الأخبار عن النَّبي المختار ﷺ، ودوَّنه الجهابذة الأخيار، ونقَلوه للأمَّةِ مِن غير إنكار.

يقول عبد الغنيُّ المقدسيُّ (ت٦٠٠هـ): «نُؤمِن بأنَّ الموتَ يُؤتَىٰ به يومَ القيامة فيُذبَح، كما روىٰ أبو سعيد الخدري ﷺ»[١].

ويقول ابن قُدامة (ت٦٢٠هـ): «.. ويُؤتىٰ بالموتِ في صورةِ كبشٍ أملحٍ، فيُذبح بين الجنَّة والنَّار»[٢].

ويقول صدِّيق حسن خان (ت١٣٠٧هـ): «.. والمَوت يُؤتىٰ به يوم القيامة فيُذبح، كما روىٰ أبو سعيد عن النَّبي ﷺ»[٣].

---

(١) «الاقتصاد في الاعتقاد» (ص/١٩٤).

(٢) «لمعة الاعتقاد» (ص/٣٣).

(٣) «قطف الثمر في بيان عقيدة أهل الأثر» (ص/١٢٧).

وكثيرٌ مِن علماءِ الكلامِ -مع تسليمِهم بصحَّةِ الحديث- يُحيلون ظاهرَه، فيتأوَّلونه علىٰ المعنىٰ الَّذي تَستسيغه العقول، ولا تنكره في نظرِهم:

فمرَّةً يتأوَّلون الموتَ فيه: علىٰ أنَّه ملَك الموت -كما سبق نقله قريبًا عن ابن العربيِّ وابن حجر-.

ومرَّةً يتأوَّلونه علىٰ كونِه شخصًا يخلُقه الله يُسمِّيه الموت![1]

ومرَّةً يحمِلونه علىٰ مجرَّد التَّمثيل والتَّشبيه، وأن لا حقيقة لذلك في الخارج[2].

والَّذي يُستحسن بنا علمُه ابتداءً: أنَّا إذا وقفنا علىٰ أمرٍ من الغيوب المَحكيَّة في نصوص الوحيِ فلا نضرب له الأمْثالَ[3]؛ وجميع ما مرَّ من تلك التَّأويلات -وإن كانت خيرًا مِن جَلافةِ الطَّعنِ في الحديث بالمرَّة- لا داعيَ لها حيث أمكنَ حملُ معنىٰ الحديثِ علىٰ الحقيقة؛ وليس مِن حقيقة الحديث تحوُّل الأعراضِ والمعاني نفسِها إلىٰ أجسامٍ مَحسوسةٍ! هذا في بدائِه العقولِ مُمتنع لذواتِه، ولا نَطَق بهذا النَّبي ﷺ ولا أراده.

وإنَّما معناه المُراد به: ما أجاد ابن قيِّم الجوزيَّة الإبانةَ عنه بأنصعِ عبارةٍ في قولِه:

«هذا الكبش، والإضجاع، والذَّبح، ومُعاينة الفَريقين: ذلك حقيقةٌ، لا خيالٌ ولا تمثيلٌ، كما أخطأ فيه بعض النَّاس خطأً قبيحًا، وقال: الموت عَرَض، والعَرَض لا يَتجسَّم، فضلًا عن أن يُذبَح! وهذا لا يصحُّ، فإنَّ الله سبحانه يُنشئ مِن الموتِ صورةَ كبشٍ يُذبَح، كما يُنشِئ مِن الأعمالِ صورًا مُعايَنةً يُثاب بها ويُعاقَب.

والله تعالىٰ يُنشِئ مِن الأعراضِ أجسامًا تكون الأعراضُ مادَّةً لها، ويُنشِئ مِن الأجسامِ أعراضًا، كما يُنشِئ ﷻ مِن الأعراضِ أعراضًا، ومِن الأجسامِ

(١) ممن قال بذا أبو عبد الله القرطبي في «التذكرة» (ص/٣٨٦).

(٢) وممن قال به: المازَري، نقله عنه السيوطي في «الحاوي للفتاوي» (٢/ ١٨٢).

(٣) «فيض الباري» للكشميري (٥/ ٣٢٢).

أجسامًا، فالأقسام الأربعة مُمكنةٌ مَقدورةٌ للرَّبِ تعالىٰ، ولا يَستلزم جمعًا بين النَّقيضين، ولا شيئًا من المُحال.

ولا حاجة إلىٰ تكلُّفِ مَن قال: أنَّ الذَّبح لملَكِ المَوتِ! فهذا كلُّه مِن الاستدراك الفاسدِ علىٰ الله ورسولِه، والتَّأويلِ الباطلِ الَّذي لا يُوجِبه عقلٌ ولا نقلٌ، وسببُه: **قِلَّة الفهمِ لمُرادِ الرَّسول ﷺ مِن كلامِه؛ فظنَّ هذا القائلُ أنَّ لفظَ الحديثِ يدلُّ علىٰ أنَّ نفسَ العَرَضِ يُذبح، وظنَّ غالطٌ آخر أنَّ العَرَضَ يُعدَم ويزول، ويصير مكانَه جسمٌ يُذبح!**

ولم يهتدِ الفريقان إلىٰ هذا القول الَّذي ذكرناه، وأنَّ الله سبحانه يُنشِئ مِن الأعراض أجسامًا، ويجعلها مادَّة لها، كما في الصَّحيح عنه: «**تَجِيء البقرة وآل عمران يومَ القيامة كأنَّهما غَمامَتان**» الحديث[1]، فهذه هي القراءة الَّتي يُنشِئها الله ﷻ غَمامتين.

وكذلك قوله في الحديث الآخر: «**إنَّ ما تذكرون مِن جَلال الله: مِن تسبيحِه، وتحميدِه، وتهليلِه، يتَعاطَفن حول العرشِ، لهن دَوِيٌّ كدَوِيِّ النَّحل، يُذكِّرنَ بصاحبهنَّ**»، ذكره أحمد[2].

وكذلك قوله في حديث عذابِ القبر ونعيمه، للصُّورة الَّتي يراها فيقول: «**مَن أنت؟ فيقول: أنا عملُك الصَّالح، .. وأنا عملُك السَّيء**»[3].

وهذا حقيقةٌ لا خيال، ولكنَّ الله سبحانه أنشأ له مِن عملِه صورةً حسنةً وصورةً قبيحةً، وهل النُّور الَّذي يُقسَم بين المؤمنين يومَ القيامة إلَّا نفسُ إيمانهم؟!

---

(١) أخرجه مسلم في (ك: الصلاة، باب: فضل قراءة القرآن، وسورة البقرة، برقم: ٨٠٤).

(٢) أخرجه في «المسند» (٣٠/٣٣٧، رقم: ١٨٣٨٨)، وقال مخرجوه في هامشه: «إسناده صحيح، رجاله ثقات رجال الصَّحيح، غير موسىٰ بن مسلم الطحان، فمِن رجال أصحاب السُّنن عدا الترمذي، وهو ثقة».

(٣) أخرجه أحمد في «المسند» (٣٠/٥٠١، برقم: ١٨٥٣٤)، والحاكم في «المستدرك» (ك: الإيمان، رقم: ١٠٧) وغيرهما، قال البيهقي في «الشُّعب» (١/٦١٠): «هذا حديث صحيح الإسناد»، وقال ابن منده في «الإيمان» (٢/٩٦٢): «هذا إسناد متصل مشهور، رواه جماعة عن البراء .. وهو ثابت علىٰ رسم الجماعة».

أنشأ الله سبحانه لهم منه نورًا يَسعىٰ بين أيديهم، فهذا أمرٌ مَعقولٌ لو لم يَرِد به النَّص، فورود النَّص به مِن باب تطابق السَّمع والعقل»[(١)].

وإلىٰ هذا المعنىٰ نَزَع أحمد شاكر (ت١٣٧٧هـ) في تخريجه لـ «المُسند»، فبعد أن نَقل استشكالَ ابنَ العربيِّ للحديثِ ومحاولتَه تأويلَه، قال مُعلِّقًا عليه:

«كلُّ هذا تكلُّفٌ وتَهجُّم علىٰ الغيبِ الَّذي استأثر الله بعلمِه، وليس لنا إلَّا أن نؤمن بما وَرد كما وَرد، لا نُنكر ولا نتأوَّل؛ والحديث صحيح .. وعالم الغيب الَّذي وراء المادَّة لا تُدركه العقول المقيَّدة بالأجسام في هذه الأرض، بل إنَّ العقول عَجزت عن إدراكِ حقائق المادَّة الَّتي في مُتناول إدراكها، فما بالها تسمو إلىٰ الحكمِ علىٰ ما خرج مِن نطاق قدرتِها ومِن سِلطانها؟! .. فخيرٌ للإنسانِ أن يُؤمن وأن يعمل صالحًا، ثمَّ يَدَع ما في الغيبِ لعالمِ الغيبِ، لعلَّه ينجو يومَ القيامة»[(٢)].

والحمد لله.

---

(١) «حادي الأرواح» (ص/٤٠١-٤٠٢).

(٢) «مسند الإمام أحمد» بتخريج أحمد شاكر (٥/ ٣٣٣).

قلت: د. يوسف القَرضاوي -وهو مِمَّن نحا مَنحىٰ الاستبعادِ والإحالةِ للحديث- بعدَ نقلِه إنكارَ أحمد شاكرٍ علىٰ ابنِ العربيِّ تأويلَ الحديث، اعترفَ أنَّ مسْلكَ شاكرٍ يقوم علىٰ «مَنطقٍ قَويٍّ ومُقنِعٍ»، لكنَّه رجَّح مع ذلك طريقةِ المُتأوِّلين للحديث؛ حيث قال في كتابه «كيف نتعامل مع السنة النبوية» (ص/١٨٢):

«كلام الشَّيخ -يعني أحمد شاكر- .. يقوم علىٰ مَنطقٍ قويٍّ مُقنِعٍ، ولكنَّه في هذا المَقام خاصَّةً غير مُسَلَّم، والفِرار مِن التَّأويل هنا لا مُبرِّر له، فمِن المَعلوم المُتيقَّن الَّذي اتَّفق عليه العقل والنَّقل: أنَّ الموتَ الَّذي هو مفارقةُ الإنسانِ للحياةِ ليس كبشًا، ولا ثورًا، ولا حيوانًا مِن الحيوانات؛ بل هو معنىٰ مِن المعاني، أو كما عبَّر القدماء: عَرَضٌ من الأعراض، والمعاني لا تنقلِبُ أجسامًا ولا حيواناتٍ؛ إلَّا مِن بابِ التَّمثيل والتَّصَوُّر الَّذي يجسِّم المعاني والمَعقولات، وهذا هو الأليق بمخاطبةِ العقلِ المعاصرِ، والله أعلم».

وقد سبق ترجيح النَّأي عن هذا المسلك في التَّعامل مع الحديث في أعطافِ كلامِ ابن القيِّم، ولَم أرَ د. القَرضاويَّ يشير إليه موافقةً أو مخالفةً، فلعلَّه لم يَرَه أو لم يُقنعه، والله أعلم.

الفصل الرابع

نقد دعاوي المُعارضات الفكريَّة المُعاصرة للأحاديث المُتعلِّقة بالنَّبي ﷺ

المَبحث الأول

نقد المُعارضات الفكريَّة المُعاصرة للحديثِ الدَّالِ على سِحْرِ النَّبي ﷺ

المَطلب الأوَّل
سَوق الحديث الدَّال على سِحر النَّبي ﷺ

عن عائشة رضي الله عنها قالت: سَحرَ رسولَ الله ﷺ رجلٌ من بني زُريق يقال له (لَبِيد بن الأعصم)، حتَّىٰ كان رسول الله ﷺ يُخيَّل إليه أنَّه كان يفعل الشَّيء وما فعَلَه، حتَّىٰ إذا كان ذات يومٍ -أو ذات ليلة- وهو عندي، لكنَّه دعا ودعا، ثمَّ قال: «**يا عائشة، أشَعَرْتِ أنَّ الله أفتاني فيما استفتيته فيه؟ أتاني رجلان، فقعد أحدُهما عند رأسي، والآخر عند رجلي:**

فقال أحدُهما لصاحبه: ما وَجع الرَّجل؟

فقال: مَطبوب[1].

قال: مَن طبَّه؟

قال: لَبيد بن الأعصم.

قال: في أيِّ شيء؟

قال: في مشطٍ ومُشاطة[2]، وجُفِّ طَلع[3] نخلةٍ ذَكَر.

فقال: وأين هو؟

---

(١) **مطبوب**: أي مسحور، كناية بالطِّب عن السِّحر تفاؤلًا بالبُرء، انظر «النهاية» لابن الأثير (٣/ ١١٠).

(٢) **مُشط ومُشاطة**: هي الشَّعر الَّذي يسقط من الرأس واللِّحية عند تسريح بالمُشط، انظر المصدر السابق (٤/ ٣٣٤).

(٣) **جفُّ طلع**: وِعاء الطَّلع، وهو الغِشاء الَّذي يكون فوقه، انظر المصدر السابق (١/ ٢٧٨).

قال: في بئر ذروان».

فأتاها رسول الله ﷺ في ناسٍ مِن أصحابه، فجاء فقال: **«يا عائشة، كأنَّ ماءَها نُقاعة الحنَّاء**[1]**، وكأنَّ رؤوس نخلِها رؤوس الشَّياطين»**.

قلتُ: يا رسول الله، أفلا استخرجتَه؟ قال: **«قد عافاني الله، فكرهتُ أن أثير علىٰ النَّاس فيه شرًّا»**، فأمر بها فدُفِنت)[2].

وفي رواية للبخاريِّ[3]: عن عائشة رضي الله عنها قالت: كان رسول الله ﷺ سُحر، حتَّىٰ كان يرىٰ أنَّه يأتي النِّساء، ولا يأتيهنَّ -قال سفيان: وهذا أشدُّ ما يكون السِّحر إذا كان كذا- فقال: **«يا عائشةُ، أعلمتِ أنَّ الله قد أفتاني فيما استفتيتُه فيه؟ . .»**، الحديث.

وجاء فيه: أنَّ «لَبيد بن الأعصم، رجل مِن بني زُريق، حليف لليهود، كان منافقًا».

وجاء فيه: «في جفِّ طلعةٍ ذَكَر تحت رَعُوفَةٍ[4] في بئر ذروان».

---

(١) **نُقاعة الحناء**: النُّقاعة هو الماء الَّذىٰ يُنقع فيه الحنَّاء، انظر «شرح النووي علىٰ مسلم» (١٤/١٧٧).

(٢) أخرجه البخاري في (ك: الطب، باب: السحر، رقم: ٥٧٦٦) ومسلم في (ك: السَّلام، باب: السِّحر، رقم: ٢١٨٩).

(٣) أخرجها في (ك: الطب، باب: هل يستخرج السحر؟ رقم: ٥٧٦٥).

(٤) **الرُّعُوفة**: صخرة تترك في أسفل البئر إذا حفُرت، تكون ناتئة هناك، فإذا أرادوا تنقية البئر جلس المُنقِّي عليها، وقيل: هي حجرٌ يكون علىٰ رأس البئر يقوم المُستقي عليها، انظر «الصِّحاح» للجوهري (١٣٦٦/٤).

المَطلب الثَّاني
سَوْق المُعارضات الفكريَّةِ المعاصرةِ لحديثِ سحرِ النَّبي ﷺ

حاصل مُعارضات الآبِينَ لتَقبُّلِ خبرِ سحرِه ﷺ ترتكز علىٰ أربعِ مُعارضات:

المعارضة الأولىٰ: أنَّ السِّحرَ ليسَ له حقيقةٌ أصلًا.

وهذا المسلك جَنح إلىٰ سلوكِه طائفةٌ مِن المعتزلةِ، وأبو مَنصور المَاتريديُّ[1]، وتَبِعهم جماعةٌ مِن فضلاء المُتأخِّرينَ، كجمالِ الدِّين القاسِمي[2]، والطَّاهر ابن عاشور[3]، وغيرهما مِمَّن تأثَّرَ في هذا البابِ بمادَّةٍ اعتزاليَّةٍ تقوم علىٰ أساسِ التَّسويةِ بين جنسِ مُعجزاتِ الأنبياءِ وجنسِ سِحْرِ السَّحَرة، فالقولُ عندهم بحقيقةِ الثَّاني يَنشأ عنه نوعُ تَلبيسٍ في التَّمييزِ بينهما.

فلِكَيْ يَسلمَ للمُعتزلةِ بابُ النُبوَّة، أنكروا خرْقَ العادةِ لغيرِ نَبيٍّ! والتَزَموا لذلك إنكارَ السِّحرِ وكراماتِ الأولياء، وكلِّ ما هو خارقٌ للعادة[4].

لِذا نجدُ عبدَ الجبَّار المُعتزليَّ (ت٤١٥هـ) حين ظَنَّ أنَّ إثباتَ حَقيقةٍ للسِّحر يقتضي أن يَجْريَ علىٰ يَدِ السَّحَرة ما هو مِن قَبِيل ما يَعجزُ عنه الإنسُ والجنُّ،

---

(١) انظر «التوحيد» للماتريدي (ص/٢٠٩).

(٢) انظر «محاسن التأويل» (٩/٥٧٧).

(٣) انظر «التحرير والتنوير» (١/٦٣٣).

(٤) انظر «شرح الأصول الخمسة» للقاضي عبد الجبار (ص/٥٦٨-٥٧٢)، و«النبوات» لابن تيميَّة (١/٤٨٤).

حَصَر أَثرَ السِّحرِ فيما لا يَخرجُ عن الوجهِ الَّذي يَحتالُ أحدُنا فيه مِن أنواعِ المَضرَّة، فأنكرَ بذلك استطاعةَ السَّاحِر أن يُلحِق الضَّرَرَ بالمَسحورِ علىٰ وجهٍ لا يُباشر فيه السَّاحرُ المسحورَ بالأذىٰ.

فلمَّا كان حديثُ عائشةَ ﵄ في تأثُّرِ النَّبيِّ ﷺ بسِحْرِ لَبيدٍ عن بُعْدٍ دَليلًا بيِّنًا علىٰ خلافِ ما اعتقَده: سارَعَ عبد الجبَّارِ إلىٰ إنكارِ الخبر(١)! بل غَلاَ أبو بكرٍ الجصَّاص فنَسَبه إلىٰ وَضعِ المُلحِدين!(٢)

وإنكارُ مثلِ الجصَّاص -كما يقول الحجويُّ- «لا يُؤثِّر في الحديث شيئًا، لأنَّ ابنَ الجصَّاص ليس مِن أئمَّة الحديث، وكتابُه (أحكام القرآن) بين أيدينا، فما رأيناه يَلتفتُ إلىٰ أحاديث «الصَّحيحين» بنَفيٍ ولا إثباتٍ، كأنَّه لا روايةَ له فيهما!»(٣).

مثل هذا الاعتقاد المَشِين في الحديث قد انْطَوَىٰ في عباراتٍ لـ (محمَّد عبده) أثناءَ حَصرِه لفظَ (السِّحر) في الحديث في مَعناه اللُّغويِّ علىٰ مَعنىٰ التَّخييل، دون أن يلتفت إلىٰ ما فهمه عليه السَّلف في مَوارِده الشَّرعيَّة؛ يقول: «.. جاء ذِكرُ السِّحرِ في القرآنِ في مَواضع مختلفةٍ، وليس مِن الواجبِ أن نَفهم منه ما يَفهمُ هؤلاء العُمْيان! فإنَّ السِّحْرَ في اللُّغةِ مَعناه: صَرفُ الشَّيء عن حَقيقتِه .. وماذا علينا لو فَهِمنا مِن السِّحرِ الَّذي يُفرِّقُ بين المَرءِ وزوجِه تلك الطُّرق الخبيثةِ الدَّقيقةِ الَّتي تصرف الزَّوجَ عن زوجتِه، والزَّوجة عن زوجِها؟!»(٤).

وعلىٰ نفس هذا المهْيَعِ في التَّأويل جرىٰ (سيِّد قطب) في خواطره عن آيةِ النَّفاثَّاتِ مِن سورةِ الفَلَق، يقول فيها: «السِّحرُ لا يُغيِّر مِن طبيعةِ الأشياء، ولا يُنشئ حقيقةً جديدةً لها، ولكنَّه يُخيِّل للحواسِّ والمَشاعرِ بما يريده السَّاحر، وهذا هو السِّحرُ كما صَوَّرَه القرآن الكريم في قصَّةِ موسىٰ ﵇ .. وهكذا لم

---

(١) انظر كتابه «متشابه القرآن» (ص/١٠٢،٧٠٨).

(٢) انظر «أحكام القرآن» للجصاص (١/ ٦٠).

(٣) «الدفاع عن الصحيحين دفاع عن الإسلام» للحجوي الفاسي (ص/١٠٧).

(٤) «مجلة المنار» (٣٣/ ٤١-٤٣).

تَنقلب حِبالُهم وعِصيُّهم حيَّاتٍ فِعلًا، ولكن خُيِّل إلىٰ النَّاسِ -وموسىٰ معهم- أنَّها تَسعىٰ..

هذه هي طبيعة السِّحر كما ينبغي لنا أن نُسلِّم بها، وهو بهذه الطَّبيعة يؤثِّر في النَّاس، ويُنشِئ لهم مَشاعر وِفقَ إيحائِه.. مَشاعرَ تُخيفهم وتُؤذِيهم، وتُوَجِّههم الوِجهةَ الَّتي يريدُها السَّاحر، وعند هذا الحَدِّ نقِفُ في فهمِ طبيعةِ السِّحرِ والنَّفثِ في العُقَد»[1].

المعارضة الثَّانية: أنَّ في إثباتِ الحديثِ زَعْزعةَ الثِّقةِ بعصمةِ النَّبي ﷺ، خصوصًا ما تَعلَّق بأمرِ التَّبليغ؛ إذْ لو جُوِّز أنَّه سُحِرَ، وأنَّه يُخيَّل إليه أنَّه يفعلُ الأمر ولا يفعله: فليس عندئذٍ ما يَمنعُ مِن جريانِ هذا التَّخيِيل فيما يُبلِّغُهُ رسول الله ﷺ، فتسقطُ عند ذلك الثِّقةُ بالدِّين.

وفي تقريرِ هذا الاعتراض، يقول (محمَّد عبده) في تفسيرِه لـ «جزءَ عمَّ»:

«لا يخفىٰ أنَّ تأثيرَ السِّحرِ في نفسِه ﷺ حتَّىٰ يَصِلَ به الأمرُ إلىٰ أن يظنَّ أنَّه فَعَلَ شيئًا وهو لا يفعله: ليس مِن قَبِيل تأثيرِ الأمراضِ في الأبدان، ولا قَبيل عُروضِ السَّهو والنِّسيانِ في بعض الأمور العاديَّة، بل هو مَاسٌّ للعقلِ، آخذٌ بالرُّوح..

وإذا خولِط النَّبي ﷺ في عقلِه كما زَعموا، جازَ عليه أن يَظُنَّ أنَّه بلَّغ شيئًا، وهو لم يبلِّغه، أو أنَّ شيئًا نَزَل عليه، وهو لم يَنزل عليه!»[2].

ويختارُ (سيِّد قُطب) السَّيْرَ علىٰ مِنوالِ (عبدُه) مرَّة أخرىٰ في مَوقِفه مِن هذا الحديث، مُوثِرًا الشَّطبَ علىٰ كلِّ ما يَمَسُّ في رأيِه جَناب التَّبليغ، فتراه يقول: «هذه الرِّوايات تُخالف أصلَ العِصمة النَّبوية في الفعلِ والتَّبليغ، ولا تَستقيم مع الاعتقادِ بأنَّ كلَّ فِعلٍ مِن أفعاله ﷺ، وكلَّ قَوْلٍ مِن أقوالِه سُنَّة وشريعة»[3].

---

(١) «في ظلال القرآن» (٦/ ٤٠٠٧).

(٢) «مجلة المنار» (٣٣/ ٤١-٤٣).

(٣) «في ظلال القرآن» (٦/ ٤٠٠٨).

فـ (عبدُه) و(قُطب) إنْ كانا قد تَوَهَّما بتكذيبِهما للخَبر أنَّهما بذلك قد نصرا السُّنةَ وأثبتا دعائِمَها، فقدَ تكالبَ غيرهُما علىٰ ترداد نفسِ شُبهتِهما مِن طوائف أهلِ الرَّفضِ ومُنكري السُّنن لهدمِ صَرحِ السُّنَةِ بالمرَّة! وقذْفِ الرِّيَبِ في قلوبِ أهلِها منها.

ترىٰ قُبحَ ما انطوَت عليه صُدور هؤلاء القومِ في مثل قول (هاشم معروف) الإماميّ: «كيف يصِحُّ علىٰ نبيٍّ لا ينطق عن الهوىٰ كما وصَفه ربُّه، أن يكون فِريةً للمُشَعوذين، فيفقدَ شعورَه، ويَغيبَ عن رُشدِه، ومع ذلك يصفه القرآن بأنَّه لا يَنطق إلَّا بما يوحىٰ إليه، ويفرض علىٰ النَّاس أجمعين أن يقتدوا بأقوالِه وأفعالِه؟! والمَسحور قد يقول غير الحقِّ، ويفعل ما لا يجوز فعله علىٰ سائر النَّاس، وقد يخرج عن شعورِه وإدراكِه»[1].

وكذا في قولِ (سامر إسلامبولي): «هذا السِّحرُ في العقلِ يَتصادم بشكلٍ صريحٍ مع مَقامِ النُّبوة، لأنَّ النَّبي ﷺ[2] مَعصومٌ عن أيِّ شيءٍ يُصيب عقلَه مِن تخريفٍ وهَلوسةٍ وهذيانٍ وجنونٍ، وغير ذلك مِن الأمراض الَّتي تُصيب العقل، وهذا الحفظ الرَّبانيُّ هو ضرورة لحفظ مادَّة الوحيِ مِن الضَّياع أو التَّشكيك فيها، فالقولُ بسِحر النَّبي ﷺ هو طعنٌ بمادَّةِ الوحي، لأنَّ المَسحور لا يُؤخَذ منه شيء، لفقدانِه أهليَّة التَّبيلغ، وعدم الثِّقة بعقله وحكمه علىٰ الأشياء»[3].

أمَّا (إسماعيل الكرديُّ)، فبلَّغه فهمُه ليُسنِد هذه الشُّبهة إلىٰ قوله تعالىٰ: ﴿وَٱللَّهُ يَعْصِمُكَ مِنَ ٱلنَّاسِ﴾ [المائدة: ٦٧]، قال: «أيُنكِرون قولَ الله بأنَّه عَصَم رسولَه مِن أيِّ تأثيرٍ للنَّاس عليه؟ ويُثبِتون حديثًا مُلفَّقًا لا لشيءٍ، إلَّا لأنَّه في البخاريِّ ومسلم؟!»[4].

---

(١) «دراسات في الكافي وصحيح البخاري» (ص/٢٤٧).

(٢) الصَّلاة علىٰ سيدي رسول الله ﷺ زيادة مِني علىٰ نصِّ المنقول عنه، حيث حُرم الصَّلاة عليه متىٰ ذكره، كما هي عادة المنكرين للسنة عمومًا في خطاباتهم ومؤلَّفاتهم.

(٣) «تحرير العقل من النقل» (ص/ ٢٤٤).

(٤) نحو تفعيل قواعد نقد متن الحديث ص/ ١٦٠.

المعارضة الثّالثة: أنَّ في إثباتِ سحرٍ للنَّبي ﷺ تكذيبًا لنَفْيِ القرآن عنه ﷺ ذلك، بيان ذلك:

في ما شَنَّعه (محمَّد الغزالي) علىٰ أهلِ الحديثِ من روايتهم لهذا الخبر قائلًا: «إذا صَحَّ هذا، فلِمَ لا يَصِحُّ قولُ المُشركين: ﴿وَقَالَ الظَّالِمُونَ إِن تَتَّبِعُونَ إِلَّا رَجُلًا مَّسْحُورًا﴾ [الفرقان: ٨]؟!»[١].

والمَنزع القُرآنيُّ لهذه الشُّبهة اعتزاليٌّ قديم، لا يَكاد يخلو منه كلامُ مَن ردَّ الحديث مِن الأقدمين، وتوارثته المُنكِرون، حتَّىٰ أورده (محمَّد عبده) ليردَّ به علىٰ بعضِ الأزاهرةِ الَّذين أنكروا عليه ردَّ حديث السِّحر، فكان يسخرُ من أحدِهم قائلًا:

«يحتجُّ بالقرآنِ في ثبوتِ السِّحرِ، ويُعرِض عن القرآنِ في نفيِه السِّحرَ عنه ﷺ، وعَدِّه مِن افتراءِ المشركين عليه، ويؤوِّل في هذه، ولا يؤوِّل في تلك! مع أنَّ الَّذي قَصَدَه المشركون ظاهرٌ، لأنَّهم كانوا يقولون: إنَّ الشَّيطانَ يُلابسُه ﷺ، ومُلابسة الشَّيطان تُعرف بالسِّحر عندهم، وضربٌ مِن ضُروبِه، وهو بعينِه أثرُ السِّحر الَّذي نُسِب إلىٰ لَبيد، فإنَّه قد خالط عقلَه وإدراكَه في زعمهم»[٢].

المعارضة الرَّابعة: أنَّ السِّحرَ مِن عَملِ الشَّيطان، وأَثَرٌ مِن آثارِ النُّفوسِ السُّفليَّة الخَبيثة، ولا يَقَع تأثيرهُ إلاَّ علىٰ الأنفسِ الضَّعيفة، وأَصحابِ الطَّبائعِ الشَّهوانيَّةِ، ومُحالٌ أن يُؤثِّر ذلك علىٰ جَسَدِ خَيرِ البَريَّة صاحبِ النَّفسِ الزكيَّة!

وفي تقرير هذا الاعتراضِ يقول (رشيد رضا): «مِن المُقرَّر عند العلماء المتقدِّمين والمتأخِّرين: أنَّ هذا التَّأثير لا يكون إلَّا مِن نفسٍ ذات إرادةٍ قويَّةٍ في نفسٍ ذات إرادةٍ ضعيفة، وأنَّ الأنفسَ الضَّارةَ لا يمكن أن تؤثِّر في الأنفس الزَّكيَّة العالية .. فإنَّ نفس النَّبي ﷺ أعلىٰ وأقوىٰ مِن أن يكون لِمن دونه تأثيرٌ فيها»[٣].

---

(١) «الإسلام والطاقات المعطلة» (ص/ ٥٤).

(٢) «مجلة المنار» (٣٣/ ٤١-٤٣).

(٣) «مجلة المنار» (٣٣/ ٣٣)، بتصرف يسير في الترتيب.

ويقول (محمَّد الغزالي): «لو ساغ أنَّ هذا التَّخيِيل أن يؤثِّر في النُّفوس الضَّعيفة، فكيف يَقوىٰ يهوديٌّ علىٰ التَّأثيرِ في أقوىٰ نفسٍ بَشريَّة وهي نفس الرَّسول ﷺ؟! وما معنىٰ أنَّ هذا التَّأثير في أعضائِه لا في روحِه، مع أنَّ السِّحر يعَتمد علىٰ قوىٰ خفيَّة في زعم مُثبتيه، لا علىٰ وسائل ماديَّة؟ . .»[1].

(١) «الإسلام والطاقات المعطلة» لمحمد الغزالي (ص/ ٥٤).

المَطلب الثَّالث
دفع المعارَضاتِ الفكريَّةِ المُعاصرةِ عن الحديث الدَّالِ على سحرِ النَّبي ﷺ

أمَّا دعوىٰ المُعارضِ الأوَّل: من أنَّ السِّحر ليس له حقيقة، وإنَّما هو تمويه وتخيِيل وإيهام بكونِ الشَّيء علىٰ غير ما هو به، فيُمهَّد لجوابه بما يلي:

قد اتَّفق أهل السُّنة علىٰ أنَّ للسِّحر تحقُّقًا وُجوديًا، وأنَّ منه ما يُمرِضُ، ومنه ما يَقتلُ، ومنه ما يُفرِّق بين المرءِ وزوجه، إلىٰ غير ذلك مِن الآثارِ الَّتي يُحدثها بإذن الله تعالىٰ، ودليلُهم في ثبوته وأنَّ له حقيقة؛ هو مَجموع عِلمين ضَروريَّين:

الأوَّل: العلم النَّاتج عن الأدلَّة الشَّرعيَّة.

الثَّاني: العلم المُستنِد إلىٰ الضَّرورةِ الحِسِّية[1].

فأمَّا الأوَّل: فقد انعقدَ الإجماع علىٰ ذلك، ولم يُعرَف له مُخالف مِمَّن يُعتَدُّ بقوله، إلاَّ شيءٌ يُحكىٰ عن أبي حنيفة.

فمِمَّن نَقَل الإجماعَ علىٰ ذلك:

الوزير ابن هُبيرة، حيث قال: «أجمعوا علىٰ أنَّ السِّحر له حقيقة، إلاَّ أبا حنيفة، فإنَّه قال: لا حقيقة له عنده»[2].

---

(١) انظر «دفع دعوىٰ المعارض العقلي» (ص/ ٢٣٩).

(٢) نقله عنه ابن كثير في «تفسيره» (١/ ٣٧١).

وابن القطّان الفاسيُّ، حيث جاء في «إقناعه»: «أجمعوا علىٰ الإيمان أنَّ السِّحر واقع، وعلىٰ أنَّ السَّحَرة لا يضرُّون به أحدًا إلاَّ بإذن الله»[1].

وقال أبو عبد الله القرطبي: «هو مَقطوع به بإخبار الله تعالىٰ ورسوله ﷺ علىٰ وجودِه ووقوعِه، وعلىٰ هذا أهل الحلِّ والعقد، الَّذين يَنعقد بهم الإجماع، ولا عِبرةَ مع اتِّفاقِهم بحُثالةِ المعتزلةِ، ومخالفةِ أهل الحقِّ»[2].

وقال ابن القيِّم بعد أن ذَكَر نفيَ المعتزلة أن يكون للسِّحر حقيقة: «.. وهذا خلاف ما تَواترت به الآثارُ عن الصَّحابة والسَّلف، واتَّفق عليه الفقهاء، وأهل التَّفسير، والحديث، وأرباب القلوب من أهل التَّصوُّف، وما يعرفه عامَّةُ العقلاء»[3].

ومستندُ هذا الإجماعِ النُّصوص الوارِدة مِن الكتاب والسُّنَّة المُثبتةِ أنَّ للسِّحر حقيقةً وأثرًا، فمِن تلك النُّصوص:

قول الله تعالىٰ: ﴿وَاتَّبَعُوا مَا تَتْلُوا الشَّيَاطِينُ عَلَىٰ مُلْكِ سُلَيْمَانَ ۖ وَمَا كَفَرَ سُلَيْمَانُ وَلَٰكِنَّ الشَّيَاطِينَ كَفَرُوا يُعَلِّمُونَ النَّاسَ السِّحْرَ وَمَا أُنزِلَ عَلَى الْمَلَكَيْنِ بِبَابِلَ هَارُوتَ وَمَارُوتَ ۚ وَمَا يُعَلِّمَانِ مِنْ أَحَدٍ حَتَّىٰ يَقُولَا إِنَّمَا نَحْنُ فِتْنَةٌ فَلَا تَكْفُرْ ۖ فَيَتَعَلَّمُونَ مِنْهُمَا مَا يُفَرِّقُونَ بِهِ بَيْنَ الْمَرْءِ وَزَوْجِهِ ۚ وَمَا هُم بِضَارِّينَ بِهِ مِنْ أَحَدٍ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ﴾ [البقرة: ١٠٢].

فقد استدلَّ أهلُ العلمِ بهذه الآية علىٰ أنَّ للسِّحر حقيقةً مِن عدَّة أَوجه، منها:

الوجه الأوَّل: أنَّ الله ﷻ نفىٰ السِّحر عن سليمان ﵇، وأضافه إلىٰ الشَّياطين[4]، إذ كانوا ينسبون ما يجري علىٰ يديه ﵇ من ضبطِ الإنسِ والجنِّ والمعجزات إلىٰ سحرٍ اختصَّ به، فكذَّبهم الله تعالىٰ في ذلك[5].

---

(١) «الإقناع في مسائل الإجماع» (١/ ٥٨)، وقد وقع في الأصل: «وأجمعوا علىٰ أن الإيمان واقع ..»، فاستظهر فاروق حمادة محقق طبعة دار القلم (ص/ ٩٣): سقوط لفظة «السحر»، وأنَّ الصواب ما أثبته.

(٢) «الجامع لأحكام القرآن» للقرطبي (٢/ ٤٦).

(٣) «بدائع الفوائد» لابن القيِّم (٢/ ٢٢٧).

(٤) «شرح صحيح البخاري» لابن بطال (٩/ ٤٤٢).

(٥) انظر «فتح الباري» لابن حجر (١٠/ ٢٢٣).

الوجه الثَّاني: أنَّ الله أخبرَ أنَّ المَلَكين قد علَّما السِّحرَ، فلو لم يكن له حقيقة لَمَا أمكن تَعلُّمه ولا تعليمه[1].

الوجه الثَّالث: في ذِكْرِه سبحانه تفريقَ السَّحَرة بين المرءِ وزوجِه: دلالةٌ بيِّنة علىٰ أنَّ للسِّحرِ أثرًا وحقيقةً يَقَع به التَّفريقُ بين المرأة وزوجها، «قد عبَّر الله عنه بـ (ما) الموصولة، وهي تَدلُّ علىٰ أنَّه شيءٌ له وجودٌ حقيقيٌّ»[2].

فليس هو مجرَّد طُرقٍ خبيثةٍ دقيقةٍ تصرف المرءَ عن زوجِه -كما ادَّعاه (محمَّد عبده)- اعتمادًا منه علىٰ أصل الوضعِ اللُّغويِ للفظِ السِّحر، بل رتَّب الله علىٰ فعلِه التَّكفير لفاعلِه! ولا يُرتَّب الكفرُ علىٰ مُجرَّدِ التَّخبيب بين الأزواج.

ومن الأدلَّة القرآنيَّة الأخرىٰ الَّتي احتجُّوا بها:

قول الله تعالىٰ: ﴿وَمِن شَرِّ ٱلنَّفَّٰثَٰتِ فِى ٱلْعُقَدِ﴾ [الفَلَق: ٤].

ووَجه الشَّاهد منها: أمرُ الله لنبيِّه ﷺ الاستعاذةَ به مِن شرِّ النَّفَّاثات، سواء كان المُراد بالنِّفاثات: السَّواحرَ اللَّاتي يَعْقِدن في سِحْرِهن وينفُثن[3]، أو كان المُراد الأنفسَ الخبيثة[4]؛ فلولا أنَّ للسِّحْرِ حقيقةً، لما أَمَرَ الله نبيَّه بالاستعاذةِ مِن خطرِه؛ مع ما ذَكَره كثيرٌ مِن أئمَّةِ التَّفسير أنَّ سَبَب نزول سورة «الفلق»: ما كان مِن سِحر لَبيدِ بن الأعصم للنَّبي ﷺ[5].

يقول ابن قيِّم الجوزيَّة فيها: «هي دَليلٌ علىٰ أنَّ هذا النَّفث يَضرُّ المَسحورَ في حال غَيْبته عنه، ولو كان الضَّرَر لا يحصُلُ إلَّا بمباشرةِ البَدَن ظَاهرًا -كما يقوله هؤلاء- لم يكن للنَّفثِ، ولا للنِّفاثات شَرٌّ يُستَعاذ منه!»[6].

---

(١) انظر «الجامع لأحكام القرآن» للقرطبي (٢/ ٤٦).

(٢) «أضواء البيان» (٤/ ٥٤٦).

(٣) انظر «جامع البيان» للطبري (٢٤/ ٧٤٩).

(٤) كما هو استظهار الإمام ابن القيِّم في «بدائع الفوائد» (٢/ ٢٢١).

(٥) انظر «الجامع لأحكام القرآن» للقرطبي (٢/ ٤٦)، و«معاني القرآن» للفرَّاء (٣/ ٣٠١)، و«أسباب نزول القرآن» للواحدي (ص/ ٤٧٣).

(٦) «بدائع الفوائد» (٢/ ٢٢٧).

أمَّا ما توهَّمه المُعترضون من أنَّ دليلَ حَصرِ تأثيرِ السِّحرِ في مجرَّدِ التَّخييل آية تعالىٰ: ﴿فَإِذَا حِبَالُهُمْ وَعِصِيُّهُمْ يُخَيَّلُ إِلَيْهِ مِن سِحْرِهِمْ أَنَّهَا تَسْعَىٰ﴾ [طه: ٦٦]: فليس في ما أناطوا به شُبهَتهم ما يفيدهم في مَقام الحِجاج علىٰ أهل السُّنةِ؛ ذلك لأنَّ أهل السُّنة لا يُنكرون أنَّ سِحرَ التَّخييلِ ضَربٌ مِن ضروبِ السِّحر، لكن مع وجود ما هو حقيقة لا خيال فيه؛ فالضَّرب الأوَّل تُثبته الآية، والثَّاني لم تُنكره! وذكرُ بعضِ أفرادِ العامِّ لا يستلزم التَّخصيصِ! فهم لأجل ذلك ينكرون حصر السِّحر في التَّخييل.

وفي تقريرِ هذا التَّفصيل، يقول ابن حَجَر: «الآيةُ عمدةُ مَن زَعَم أنَّ السِّحرَ إنمَّا هو تَخييل، ولا حُجَّة له بها، لأنَّ هذه وَردت في قصَّةِ سَحَرَة فرعون، وكان سِحْرُهم كذلك، ولا يَلزم منه أنَّ جميعَ أنواعِ السِّحر تَخييل»[1].

وأمَّا دَعوىٰ المعترض أنَّ إثباتَ هذا الحديثِ لازمٌ لبُطلانِ النُّبوَّةِ؛ فيُقال له:

أمَّا في عَقدِ أهلِ السُّنَّة فليس بلازم؛ لأنَّ الفرقَ عندهم أجْلَىٰ مِن الشَّمسِ بين آياتِ الأنبياءِ، وسِحْرِ السَّحَرَة والكُهان، حَدًّا وحقيقةً، والشُّبهة إنَّما تقبعُ في أذهانِ مَن سوَّىٰ بين مُعجزات الأنبياءِ، وبين ما تَأتي به السَّحَرة والكُهان، فلم يُثبِت فرقًا يعود إلىٰ جنسِ كلٍّ منهما، ولا فرقًا يعود إلىٰ قصدِ الخالِق، ولا قدرتِه، ولا حكمتِه[2].

فما ادَّعاه المعتزلة ومَن وافقهم -كأبي بكر الجَصَّاص- مِن أنَّ حديث عائشة ﵂ هذا وغيره مِمَّا يدلُّ علىٰ تَحقُّقِ السِّحر فيه إبطالٌ لمُعجزاتِ الأنبياء، بحيث يَستوي ما يَأتون به وما يَأتي به السَّحرة: هي دعوىٰ باطلة؛ إذْ الفرق بين آياتِ الأنبياء -الَّتي هي خارجةٌ عن مَقدور الإنسِ والجنِّ، الخارقةِ لسُنَن الله الكونيَّة الَّتي اختصَّ الله بالقُدرةِ عليها- وبين سِحر السَّحَرة -الَّذي لا يخرجُ عن كونِه مِن العجائبِ، لخروجه عن نظائره وعمَّا اعتاده النَّاس-: الفَرق بينهما واضِحٌ جَليٌّ لِمن تدبَّر الوجوه التَّالية:

---

(١) «فتح الباري» (١٠/ ٢٢٥).

(٢) «دفع دعوىٰ المعارض العقلي» (ص/ ٢٤٩).

الوجه الأوَّل: أَنَّ السِّحرَ والكهانةَ ونحوهما أمورٌ مُعتادة مَعْروفةٌ لأصحابِها، ليْست خارقةً لعادَتِهم، بل كُلُّ ضَرْبٍ منها مُعتادٌ لطائفةٍ غير الأنبياء؛ تُكتَسَب بنَوعِ تعلُّم وممارسةٍ، وتَسخيرٍ للشَّياطين؛ أمَّا آياتُ الأنبياء، فليست مُعتادة لغيرِ مَن صَدَّقَهم الله بنُبوَّته، فلا تكون إلاَّ لهم ولِمن تَبِعَهم، فلا ينالها أَحَدٌ باكتسابِه.

الثَّاني: أنَّ ما يَأتي به السَّحَرة والكُهَّان يُمكن أن يُعارَض بمثلِه، وآياتُ الأنبياءِ لا يمكن لأحدٍ أن يُعارضها بمثلِها.

الثَّالث: أنَّ السِّحرَ -البَصَريَّ منه بخاصَّة- يحتاجُ إلىٰ بقاءِ تَوجُّه نفسِ السَّاحِر والتفاتِه إليه، وتَعلُّق عزيمتِه به، فإذا غَفَل عنه، بَطُل أثرُه؛ بخلافِ المعجزة، فإنَّها غنيَّةٌ عن مثل ذلك لكونِها مِن الله ﷻ.

الرَّابع: أنَّ النَّبيَّ لا يأمرُ إلاَّ بمصالح العِبادِ في المَعاش والمَعاد، فيأمر بالمَعروف، وينهىٰ عن المنكر؛ فيأمر بالتَّوحيد، والإخلاص، والصِّدق، وينهىٰ عن الشِّرك، والكذب، والظُّلم؛ فالعقول والفِطَر توافقه؛ وتُؤالِف بين ما جاء به وما جاء به الأنبياء قبلَه؛ فيصدِّقه صريحُ المعقول، وصحيح المَنقول الخارج عمَّا جاء به، أمَّا مُخالفوهم يَأمرون بالشِّرك، والظُّلم، ويُعظِّمون الدُّنيا، وفي أعمالهم الإثمُ والعدوان، ويعتري أغراضَهم الخذلان.

الخامس: أنَّ النبيَّ قد تَقدَّمه أنبياء؛ فهو لا يَأمر إلاَّ بجنسِ ما أَمَرت به الرُّسل قبله، فله نُظَراء يَعتَبِر بهم، ويُعتَبر هو بهم؛ وكذلك السَّاحر له نُظراء يُعتبر بهم!

إلىٰ غير ذلك مِن الفوارق الَّتي بيَّنها أهل العلم بين كِلا الفريقين(١).

وأمَّا الكشف عن مَدىٰ مُخالفةِ مَن أنكر حقيقةَ السِّحرِ للضَّرورة الحِسِّية، فيُقال في جوابه:

الأُمَم بشَتَّىٰ دياناتِهم وأعراقِهم واختلافِ دِيارهم: يُثبِتون أنَّ للسِّحر حقيقةً، لِما يُشاهدونه مِن آثارِه في الواقعِ، مِن عَوارض تَلحَق بالمَسحور ألمًا يجده في

---

(١) انظر «إكمال المعلم» (٧/ ٨٩)، و«النبوات» لابن تيمية (١/ ٥٥٨-٥٦٠) بتصرُّف، وانظر أيضًا ذات المصدر (٢/ ١٠٧٤-١٠٩٠)، و«فيض الباري» للكشميري (٦/ ١٤١).

نفسِه، أو تُصيبه في عقلِه أو بَدَنِه، أو تُفرِّق بينه وبين أهله، أو تقتله، أو تصرف عنه دُنيًا، أو تجلِب له مَحبَّةَ شخصٍ أو كُرهَه، أو يحبِس امرأة عن جِماع زوجِها، وهو المعروف بـ «سِحر التَّصفيح»؛ فإذا عُثِر عليه مَدفونًا فأُبطِل ببعض الرُّقىٰ، أو مَأكولًا فاستُفرِغ: رَجَعَت المرأة إلىٰ طبيعتِها مع زوجِها، وإن لم تعلم هي بفكِّ السِّحر! وقد شاهدتُ أنا من هذا عددًا!

فالحقُّ أنَّ لبعضِ أصنافِ السِّحرِ تأثيرًا حقيقيًّا في القلوب، كالحبِّ، والبُغض، وإلقاء الخير والشَّر، وفي الأبدانِ بالألمِ والسُّقم، فترىٰ السَّاحرَ يَعمل أعمالًا لا مُباشرةَ لها بذاتِ مَن يُراد سِحْرِه، ويكون غائبًا عن السَّاحر، وشرط ذلك استعمال أثَرٍ لمن يُراد سحره، فيدَّعون بواسطتِه تأثيرَه فيه، أو تسليطِ الشَّياطين عليه.

وأكثر ذلك يَقع بمثلِ رسمِ أشكالٍ يُعبَّر عنها بالطَّلاسم، أو عقد خيوطٍ والنَّفثِ عليها برُقيات مُعيَّنة تَتضمَّن الاستنجادَ بالكواكبِ لاستجلابِ الجِّن، أو الدُّعاء بأسماء الشَّياطين وآلهةِ الأقدمين، وكذا كتابة اسم المَسحورِ في أشكال، أو وضعِ صورتِه أو بعضِ ثيابِه وعلائقِه، وتوجيه كلام إليها، للتَّأثيرِ في ذات المَسحور بإذن الله، أو يَستعملون إشاراتٍ خاصَّةٍ نحو جهتِه، أو نحو بلده، وهو ما يُسمونَّه بالأرصاد[1].

إنَّما الخارجُ عن مَقدورِ السَّحَرة قلْبُ المَوادِّ وتحويلُها، كما يقول فيه ابن حجر: «. . .إنَّما المَنكور أنَّ الجمادَ يَنقلِبُ حيوانًا، أو عكسَه بسحرِ السَّاحر، ونحو ذلك، فهذا ممَّا لا يقدر عليه السَّاحر»[2].

ولأجل أنَّ هذه الأعمال السِّحريَّة متحقِّقةٌ حِسًّا، متواترةٌ خَبرًا، ترىٰ الفقهاء يَعقدون لها في مُصنَّفاتهم مَسائل[3]، يَبحثون في حُكمِ الآثارِ المُترتِّبة عليها،

---

(١) انظر «التحرير والتنوير» لابن عاشور (١/ ٦٣٣-٦٣٤).

(٢) «فتح الباري» لابن حجر (١٠/ ٢٢٣).

(٣) انظر علىٰ سبيل المثال: «البيان والتحصيل» لابن رشد الجد (١٦/ ٤٤٤)، و«المغني» لابن قدامة (٩/ ٢٨)، و«روضة الطالبين» للنووي (٩/ ٣٤٧)، و«البحر الرائق» لابن نجيم الحنفي (٥/ ١٣٩-١٣٩).

فيبحثون -مثلًا- في التَّكييف الفقهيِّ لِمن قَتَلَ بسحرِه، وفي حكمِ السَّاحر مِن جهةِ ارتدادِه وكفرِه؛ فلو لم يكن للسِّحرِ حقيقة إلَّا مجرَّد التَّمويه على العَيْنِ، ما خُصَّ بهذه الفروعِ كلِّها.

فالمُشاحةُ بعدُ في وجود السِّحر وإنكارُه، أعدُّه مخالفةً لمقتضىٰ الضَّرورة الحِسيَّة، مِمَّا لا يُماري فيه في بلدِي المغرب بخاصَّة إلَّا مُتحجِّر الرَّأسِ بَليد القلبِ! لكثرةِ ما يُعانيه النَّاس مِن حثالةِ السَّحَرةِ والمشعوذين وآثارِهم القبيحةِ في بيُوتاتهم؛ طهَّر الله بلدَنا وسائر بلاد المسلمين من رجسِهم، وأراحَ العبادَ مِن شَرِّهم.

يقول أبو العبَّاس القرطبي: «هو أمرٌ مَقطوعٌ به بإخبار الله تعالىٰ به ورسوله ﷺ عن وجوده ووقوعه؛ فمن كذَّب بذلك فهو كافرٌ[1]، مُكَّذبٌ لله ولرسوله، **منكرٌ لما عُلِمَ مُشاهدةً**»[2].

وقد تعجَّب قديمًا ابنِ قُتيبة (ت٢٧٦هـ) مِن قالةِ مَن يَنفِي حقيقة السِّحر فكان يقول: «إنَّ الَّذي يَذهب إلىٰ هذا مُخالفٌ للمسلمين، واليهود، والنَّصارىٰ، وجميع أَهل الكتاب، ومخالفٌ للأمم كلِّها: الهندِ -وهي أشدُّها إِيمانًا بالرُّقىٰ- والرُّوم، والعَربِ في الجاهليَّة والإِسلام ..»[3].

فلأجل ما تأكَّد من دلائل تحقُّق السِّحر، وحملًا لكلامِ أئمَّة الإسلام علىٰ أحسن المَحامل: يرجح عندي أنَّ ما حُكِي عن أبي حنيفة مِن إنكارِ حقيقة السِّحرِ قصدُه منه: إنكار أن يكون للسِّحر حقيقة مِن جِهة تغيير الأعيانِ واستحالتِها! كأنْ يحوِّل السَّاحرُ العِصِيَّ أفاعيَ حَقيقةً تأكل وتشرب، بل لا يفعل هذا إلَّا تخييلًا؛ فإنَّ أبا حنيفة لم يثبت عنه نفي مُطلقِ الحقيقةِ والتَّأثيرِ الحِسِّي للسِّحر؛ والله أعلم.

---

(١) إلَّا أن يمنع الحكم فيهم أحد موانع-التَّكفير، كالتَّأويل الَّذي هو حال جملةِ المعتزلة ومن تأثر بهم في مقولتهم.

(٢) «المفهم» (٤/ ٥٦٩).

(٣) «تأويل مختلف الحديث» (ص/ ٢٦١).

ومِمَّا يعضد هذا القول عن أبي حنيفة: أنَّه مع ما نُقِل عنه من حكاية نَفيه لحقيقِ السِّحر، فقد نُقِل عنه إثباتُ حقيقةٍ للسِّحر أيضًا[1]! بل جَعَل أئمَّةٌ من الأحنافِ هذا النَّقل الثَّاني مَذهبَ أصحابِهم[2]؛ ومن أهلِ التَّحريرِ مِن مَذهبهم مَن سبق إلىٰ تخريج كلامِ أبي حنيفة علىٰ ما رجَّحناه؛ إذ كان أَوْلىٰ مِن نسبةِ إمامٍ جَليلٍ مثلِ أبي حنيفةَ إلىٰ مُناقضةِ الأدلَّة الشَّرعيَّة، وخرمِ الإجماعِ، ومُكابَرةِ الحِسِّ.

ترىٰ شاهد هذا التَّوجيه في مثل قول أنور شاه الحَنفيُّ (ت ١٣٥٣هـ): «إنَّ السِّحرَ له تأثير في التَّقليب مِن الصِّحة إلىٰ المرض، وبالعكس، أمَّا في قلب الماهيَّة فلا، وما يتراءىٰ فيه مِن قلب الماهيَّة لا يكون فيه إلَّا التَّخييل الصِّرف، قال تعالىٰ: ﴿يُخَيَّلُ إِلَيْهِ مِن سِحْرِهِمْ أَنَّهَا تَسْعَىٰ﴾ [طه: ٦٦]؛ فلم تنقلب الحِبال إلىٰ حَيَّات، ولكن خُيِّل إليه أنَّها انقلَبَت، وهذا ما نُسِب إلىٰ أبي الحنيفة أنَّ في السِّحر تخييلًا فقط، **ولا يريد به نفيَ التَّأثير مطلقًا، فإنَّه مَعلوم مَشهود، بل يريد به نفيَ التَّأثير في حقِّ قلبِ المَاهيَّات**»[3].

وهذا الَّذي اطمأنت إليه نفسُ الماورديِّ (ت٤٥٠هـ)[4] أن ينسبه إلىٰ أبي حنيفةَ، حيث قال: «قد اختلفَ النَّاسُ فيها -يَعني في حقيقةِ السِّحر-، فالَّذي عليه الفقهاء، والشَّافعي، **وأبو حنيفة**، ومالك، وكثير مِن المتكلِّمين أنَّه له حقيقةً وتأثيرًا..»[5].

---

(١) انظر «التوضيح» لابن الملقن (٢٧/ ٥٣٦).

(٢) انظر «النهر الفائق» (٣/ ٢٥٤)، و«الدُّر المختار» (١/ ٤٤).

(٣) «فيض الباري» (٤/ ٢٩٣).

(٤) **علي بن محمد حبيب، أبو الحسن الماوردي**: ولد في البصرة، وانتقل إلىٰ بغداد، قد ولي القضاء في بلدان كثيرة، ثم جُعل رئيس القضاة في أيام القائم بأمر الله العباسي، وكان يميل إلىٰ مذهب الاعتزال؛ نسبته إلىٰ بيع ماء الورد، ووفاته ببغداد؛ من أشهر كتبه: (أدب الدنيا والدين)، و(الأحكام السلطانية)، انظر «الأعلام» للزركلي (٤/ ٣٢٧).

(٥) «الحاوي الكبير» (١٣/ ٩٣).

وقد حرصتُ علىٰ هذا النَّقل مِن الماورديِّ لأنَّه مُعتَزليُّ المَشرب[1]! مُنكرٌ للسِّحر أن يكون حقيقةً، فلو كان لهذا الإمام الجليل قولٌ يَعضُد به مذهبَه ما أفلتَه!

وأمَّا دعوىٰ المُعارضِ الثَّاني أنَّ في التَّصديق بهذا الحديث زعزعةً للثِّقة فيما يبلِّغه الرَّسول ﷺ وعصمتِه في ذلك[2]؛ فيقال في جوابه:

ليس في إثبات سحر النَّبي ﷺ ما يؤدِّي إلىٰ القول بتجويز ذلك، فإنَّ عصمته ﷺ في التَّبليغ قد انتصبت البراهين القطعيَّة علىٰ تحقُّقِها، فلن يكون ثبوتُ الاعتقادِ بذلك متوقِّفًا علىٰ نفيِ لحوقِ السِّحر به! إذ العصمة ثابتةٌ في ذاتها بدلائلِها، متحقِّقةٌ ببراهينها في جميع الحالات، ومنها هذه الحالةُ الَّتي هي مَحِلُّ المدافعة.

وفي تقرير هذا يقول المازَريُّ: «قد أنكر بعض المبتدعةِ هذا الحديث مِن طريقٍ ثابتةٍ، وزعموا أنَّه يحطُّ منصب النُّبوءة ويشكِّكُ فيها، وكلُّ ما أدَّىٰ إلىٰ ذلك فهو باطل، وزعموا أنَّ تجويز هذا يُعدم الثِّقة بما شرعوه مِن الشَّرائع، ولعلَّه يتخيَّل إليه جبريل ﷺ، وليس ثَمَّ ما يراه، أو أنَّه أُوحي إليه، وما أُوحي إليه؛ وهذا الَّذي قالوه باطل، وذلك أنَّ الدَّليلَ قد قام علىٰ صرفهِ فيما يبلِّغه عن الله سبحانه وعلىٰ عصمتِه»[3].

وعليه نقول لهؤلاء النُّفاة: إنْ كان لديكم براهين ودلائل علىٰ عصمةِ الرَّسول ﷺ مِن الخطإ في التَّبليغ، فليس هناك ما يَحمِل علىٰ الطَّعنِ في الحديثِ الَّذي يُثبِت سحرَه؛ إذ ثبوتُ عصمته ﷺ -كما تقدَّم- ليس مُتوقِّفًا علىٰ نفيِكُم لهذا الحديث.

---

(١) يقول عنه الذهبي في «ميزان الاعتدال» (٣/ ١٥٥): «علي بن محمد، أقضىٰ القضاة، أبو الحسن الماورديٰ، صدوق في نفسه، لكنه معتزلي»، توفي سنة (٤٥٠هـ).

(٢) انظر «دفع دعوىٰ المعارض العقلي» (ص/ ٢٥٥).

(٣) «المُعْلِم» للمازري (٣/ ١٥٩).

ثمَّ نقول: إنَّ السِّحرَ قد يَعمل في أبدانِ الأنبياء، لأنَّهم بَشَر، يجوز عليهم مِن العِلَل والأمراضِ ما يجوز علىٰ غيرِهم، وليسَ تأثيرُ السِّحر في أبدانِهم بأكثرَ مِن القتلِ[1]؛ فما لحِقَ نبيَّنا ﷺ مِن أذىٰ ذلك لا يعدو أن يكون عَرَضًا مِن الأعراض الَّتي تَعْتري البَشَر، ومَرضًا مِن الأمراض الَّتي لم يَتَعدَّ أثرُها الجوارحَ، فهو الَّذي «قالَ لمَّا حُلَّ السِّحر: «**إنَّ الله شَفاني** ..»، والشِّفاء إنَّما يكون برفعِ العِلَّةِ وزوال المَرضِ» كما قاله ابن القصَّار المالكيُّ (ت٣٩٧هـ)[2].

وسواء قيل: إنَّ ذلك التَّأثير في نفسِه ﷺ وإدراكِه؛ فذاك أخوه موسىٰ عليه السلام قد سُحر بَصرُه وإدراكهُ! حتَّىٰ خُيِّل إليه أنَّ الحِبال والعِصيَّ تسعىٰ، وأثرَّ ذلك في نفسِه الشَّريفةِ، كما قال تعالىٰ: ﴿فَأَوْجَسَ فِي نَفْسِهِۦ خِيفَةً مُّوسَىٰ﴾ [طه: ٦٧]؛ ولم يُعَدَّ هذا خارمًا لجنابِ العِصمةِ فيه؛ **أو قيل: إنَّ غاية ما بَلغ إليه تأثير السِّحر هو إصابته ﷺ في جسمِه فقط؛** فهذا القول يَتَماشىٰ مع مذهب مَن فَسَّر قولَ عائشة رضي الله عنها «**إنَّه ليُخَيَّل إليه** ..»: علىٰ أنَّه ﷺ كان «يظهر له مِن نَشاطِه أنَّه قادرٌ علىٰ إتيانِ النِّساء، فإذا دَنا منهنَّ أخذَتَه أخذةُ السِّحر، فلم يَتَمكَّن من ذلك»[3].

فليس في تَثبيتِ أحدِ هذين الأمرين ما يكون خارِمًا لجنابِ العِصمة بحالٍ.

وكذا الحال فيما لو قيل: إنَّ ما أصابَه ﷺ مِن السِّحر قد سَرىٰ أثرُه في نفسِه الشَّريفة، بعد أن أصاب شيئًا مِن مُخيِّلتِه أو بصرِه، فإنَّ هذا أثرٌ نفسيٌّ عَارضٌ لا يُوهِن العصمة، وهو كحالِ لحوقِ الحُزنِ والهمِّ به، والنِّسيان والسَّهوِ.

وحصيلة الرِّوايات لِمن سَبَرها لا تخرُج في دلائلِها عن أن يكون ما عَرَض له ﷺ: إمَّا مجرَّدُ تخييلٍ عارضٍ، أو خَاطرٍ طَارئ يهجُم عليه، بأنَّه قد أتَىٰ عائشةَ رضي الله عنها وهو عَالمٌ أنَّه لم يَأتِها، وأنَّ هذا الخاطر يُعاوِده علىٰ خلافِ عادَتِه[4]، أو يَرْقىٰ هذا الخاطرُ إلىٰ الظنِّ، والظَّنُّ في حَقِّه غير مُمتنِع[5].

---

(١) «مرقاة المفاتيح» لعلي القاري (٩/ ٣٧٩٥).

(٢) «شرح صحيح البخاري» لابن بطال (٩/ ٤٤٢).

(٣) «الكاشف عن حقائق السنن» للطيبي (١٢/ ٣٧٧٢).

(٤) «الأنوار الكاشفة» للمُعلِّمي (ص/ ٢٤٩).

(٥) انظر «إكمال المعلم» (٧/ ٨٧)، و«فتح الباري» لابن حجر (١٠/ ٢٢٧).

ثمَّ إنَّ هذا الظَّن ليس مُطَّردًا، إنَّما كان في أمرٍ خاصٍّ مِن أُمُور الدُّنيا -وهو أمر النِّساء- لم يَتَعدَّاه إلىٰ غيره؛ بيانه فيما قالته عائشة ﵂ من رواية ابن عُيينة: «.. **كان يَرىٰ أنَّه يأتي النِّساء، ولا يَأتيهنَّ**»، وفي رِوايةِ الحُميدِيِّ: «.. **أنَّهُ يأتِي أهلَه، ولا يأتِيهِم**».

فأمَّا قولها في الرِّواية الأخرىٰ: «**أنَّه يفعَلُ الشَّيء ولا يفعله**»: هو مِن بابِ الكِنايةِ، مُكتفيةً بتلمُّحِ السَّامع لقصدِ الجماع، وقد جاء التَّصريح في غيرها مِن الرِّواياتِ -كما قد علمتَ- تبيينًا للمُجمَل مِن تلك، لِئَلَّا يُظَنَّ أنَّ التَّخيُّل الَّذي كان يقع لرسول الله ﷺ عامٌّ في كلِّ أفعالِه؛ فما يُتوَهَّم فيه العمومُ مِن بعضِ ألفاظِ الرُّواة مَحمول علىٰ هذا التَّخصيص.

وأمَّا ما استدلَّ به المُعترض لتدعيم دعواه من قولِه تعالىٰ: ﴿وَٱللَّهُ يَعۡصِمُكَ مِنَ ٱلنَّاسِۗ﴾، مِن جهةِ أنَّ الواردَ في الحديثِ لا يَقوىٰ علىٰ مُعارضة الآية[1]:

فإنَّا لا نجد في نصِّ الآية عصمةَ النَّبي ﷺ مِن السِّحر؛ إنَّما المَعصوم منه فيها مُجمَلٌ، لا يتَّضح بيانه إلاَّ بتقديرِ محَذوفٍ دَلَّ عليه السِّياق مَعروفٍ عند الأُصوليِّين بدلالةِ «الاقتضاءِ»[2].

هذا المُقَدَّر لا يخلو:

إمَّا أن يكون هو (القَتْلُ): وهو ما اختاره الشَّافعيُّ وبعضُ أئمَّةِ التَّفسير[3]، وبهذا التَّقديرِ تَنتقضُ مُعارضتَهم للحديثِ بالآية[4].

وإمَّا أن يكون المُقدَّر هو (أذىٰ النَّاس): وهذا غير صَحيحٌ تَقديرُه؛ لأنَّ كلَّ مَن له أدنىٰ اطلاعٍ علىٰ سيرتِه ﷺ، يَعلمُ أنَّه قد نالَه مِن الأذىٰ ما نالَه، كالشَّتم،

---

(١) انظر «محاسن التأويل» للقاسمي (٩/ ٥٧٧)، و«نحو تفعيل قواعد نقد متن الحديث» للكردي (ص/ ١٦٠).

(٢) انظر «البحر المحيط» للزركشي (٤/ ٢١٩).

(٣) انظر «السنن الكبرىٰ» للبيهقي (٩/ ١٤، تحت حديث رقم: ١٧٧٣٠)، و«معالم التنزيل» للبغوي (٣/ ٧٩).

(٤) انظر «دفع دعوىٰ المعارض العقلي» (ص/ ٢٥٩).

وإدماءِ عَقِبه، وكسرِ رُباعيتِه، وتأثُّرِه بسُمِّ اليهوديَّة، وغير ذلك مِن صنوفِ الابتلاءِ الَّتي أراد الله له بها رِفعةَ المنزلة، وجعلَه قدوةَ السَّائرين إليه.

فإذا ثَبَت عدمُ عِصمتِه مِن الأذىٰ، فإنَّ السِّحرَ داخلٌ في مُسَمَّاه بلا شكٍّ!

ثمَّ علىٰ تقديرِ كون المَحذوفِ: **(أذىٰ النَّاس)**، فلا بدَّ من حمله علىٰ أذىٰ مَشروط، **وهو الأذىٰ المانعِ مِن التَّبليغ،** لا مُطلَق الأذىٰ؛ وهذا ما اختارَه عددٌ من المحقِّقِين مِن أهل التَّفسير[1]، وليس في ما أصابَ النَّبي ﷺ في حديث السِّحر ما أعقاه عن تبليغ رسالتِه كما حَقَّقناه سابقًا.

وأمَّا دعواه في المعارضة الثَّالثة: أنَّ في إثباتِ سحرِ النَّبي ﷺ تكذيبًا لنَفيِ القرآن عنه ذلك، في قوله: ﴿وَقَالَ ٱلظَّٰلِمُونَ إِن تَتَّبِعُونَ إِلَّا رَجُلًا مَّسْحُورًا﴾:

فيكفي في دحضِ هذا الفهم، ما أحسنَ المُعَلِميُّ سبكَ جوابه حيث قال:

«كان المشركون يَعْلَمون أنَّه لا مَساغ لِأنْ يَزعُموا أنَّه ﷺ يَفتري الكذبَ علىٰ اللهَ ﷻ فيما يُخبِر به عنه، ولا لِأَن يَكذب في ذلك مع كثرته غير عامدٍ، فلجَأوا إلىٰ مُحاولةِ تقريبِ هذا الثَّاني، بزعمِ أنَّ له اتِّصالًا بالجِنِّ، وأنَّ الجِنَّ يُلقون إليه ما يُلقون، فيُصَدِّقهم، ويُخبرُ النَّاسَ بما ألقوه إليه.

هذا مَدار شُبهتِهم، وهو مُرادهم بقولهِم: به جِنَّة، مَجنون، كاهنٌ، ساحرٌ، مَسحور، شاعرٌ، .. كانوا يَزعمون أنَّ للشُّعراء قُرَناء مِن الجنِّ تُلقي إليهم الشِّعر، فزَعَموا أنَّه شاعرٌ، أي أنَّ الجِنَّ تُلقِي إليه كما تُلقي إلىٰ الشُّعراء، ولم يقصدوا أنَّه يقول الشِّعر، أو أنَّ القرآن شِعرٌ.

إذا عُرِف هذا؛ فالمشركون أرادوا بقولهم: ﴿إِن تَتَّبِعُونَ إِلَّا رَجُلًا مَّسْحُورًا﴾: أنَّ أمر النُّبوة كلُّه سِحْرٌ، وأنَّ ذلك ناشئٌ عن أنَّ الشَّياطين استَولوا عليه -بزعمِهم- يُلقون إليه القرآن، ويأمرونَه، ويُفهمونه، فيصدِّقهم في ذلك كلِّه، ظانًّا أنَّه إنَّما

---

(١) انظر «جامع البيان» للطبري (٨/٥٦٧)، و«أنوار التنزيل» للبيضاوي (٢/١٣٦)، و«تفسير القرآن العظيم» لابن كثير (٣/١٥١-١٥٢).

يَتَلقَّىٰ من الله وملائكتِه؛ ولا ريبَ أنَّ الحال الَّتي ذُكِر في الحديثِ عُروضُها له ﷺ لفترةٍ خاصَّةٍ، ليست هي هذه الَّتي زَعَمها المشركون، ولا هي مِن قِبَلِها في شيءٍ مِن الأوصافِ المَذكورة»(١).

وعلىٰ كلِّ حالٍ، فإنَّ الحال الَّتي عَرَضت للنَّبي ﷺ لم تَلْبَث طويلًا حتَّىٰ كشَفَها الله تعالىٰ عنه، فلم يَشتهر أنَّ مرَضَه هذا قد طَال به، ولو طال به ﷺ لنُقِل ذلك مُتواترًا، لتوفُّرِ الدَّواعي لنقلِه، لمزيدِ اعتناءِ أصحابِه بشأنِه ﷺ، لكنَّه لم يَتعدَّ حالَ مَن عُقِد عن النِّساء مُدَّةً يَسيرةً(٢).

ولذا وَقَع في روايةِ أبي ضِمرة عند الإسماعيليِّ: «**فأقامَ أربعينَ ليلةً**»(٣).

أمَّا ما جاء في روايةِ وُهيب عن هشام بن عروة: «ستَّة أشهر»(٤): فالجمَعُ بينها وبين المُدَّة السَّابقة: «بأنْ تكون السِّتة أشهرٍ مِن ابتداءِ تغيُّر مَزاجِه، والأربعين يومًا مِن استحكامِه»(٥).

وأمَّا الجواب عن دعواهم أنَّ السِّحر مِن عَمَلِ الشيطان، وأَثَرٌ من آثارِ النُّفوس الخَبيثةِ؛ فمُحال أن يؤثِّر ذلك علىٰ جسدِ النَّبيِّ ﷺ .. إلخ؛ فيُقال فيه:

إنْ كان جائزًا علىٰ النَّبي ﷺ أن يَعرِضَ له أذَىٰ شيطانِ الإنسِ -مع كونِ هذا خسيسًا في نفسِه، هزيلًا في قِواه إزاءَ قوَّة النَّبي- فأيُّ مانعٍ مِن أن يَعْرِض له ذلك مِن شيطان الجنِّ؟! ثمَّ يكشف الله عنه أذىٰ الكُلِّ ومَكرَهما؛ ليس في العقلِ ولا النَّقل ما يمنعُ ذلك.

فذاك أخوه أَيُّوب ﵇، قد تَسلَّط الشَّيطانُ علىٰ جسدِه حتَّىٰ أمرضَه، قد أنزلَ الله تعالىٰ فيه: ﴿وَٱذْكُرْ عَبْدَنَآ أَيُّوبَ إِذْ نَادَىٰ رَبَّهُۥٓ أَنِّى مَسَّنِىَ ٱلشَّيْطَٰنُ بِنُصْبٍ وَعَذَابٍ﴾ [سورة ص: ٤١].

---

(١) «الأنوار الكاشفة» (ص/ ٢٥٢).

(٢) انظر «زاد المسلم» لمحمد حبيب الشنقيطي (٢/ ٢٢٤).

(٣) أشار إليها ابن حجر في «الفتح» (١٠/ ٢٣٧).

(٤) أخرجها أحمد في «المسند» (٤٠/ ٤٠٥، رقم: ٢٤٣٤٧)، وصحَّحها ابن حجر في «الفتح» (١٠/ ٢٣٧).

(٥) «الفتح» (١٠/ ٢٣٧).

يقول محمَّد الأمين الشَّنقيطي: «هذا لا يُنافي أنَّ الشَّيطانَ لا سُلطانَ له علىٰ مثلِ أيُّوب ﷺ؛ لأنَّ التَّسليطَ علىٰ الأهلِ، والمالِ، والجَسدِ، مِن جِنْسِ الأسبابِ الَّتي تَنشأ عنها الأعراضُ البَشريَّة: كالمرضِ، وذلك يقعُ للأنبياء، فإنَّهم يُصيبهم المَرض، وموت الأهلِ، وهلاك المال؛ لأسبابٍ مُتنوِّعة، ولا مانعَ مِن أن يكون جملة تلك الأسباب: تسليطُ الشَّيطان علىٰ ذلك للابتلاءِ . . .»[1].

فإذا جاز تسلُّطه علىٰ نبيِّ الله أَيُّوب ﷺ؛ فما المانع من إمكانِ تسلُّطِه علىٰ النَّبي ﷺ؟!

يقول المهلَّب بن أبي صفرة (ت٤٣٥هـ): «صَوْنُ النَّبي ﷺ مِن الشَّياطين لا يَمنع إرادَتهم كيدَه، فقد مضَىٰ في «الصَّحيح» أنَّ شيطانًا أرادَ أن يُفسِد عليه صلاتَه، فأمكنه الله مِنه، فكذلك السِّحر، ما نالَه مِن ضررِه ما يُدخل نقصًا علىٰ ما يتعلَّق بالتَّبليغ، بل هو مِن جنسِ ما كان يناله مِن ضَرر سائرِ الأمراض، مِن ضعفٍ عن الكلام، أو عجزٍ عن بعضِ الفعل، أو حدوثِ تخيُّل لا يستمر بل يزول، ويُبطلُ الله كيدَ الشَّياطين»[2].

قلت: ودعواهم بأنَّ نَفْسَ محمَّد ﷺ زكيَّة عَليَّة، فحاشاها أن تَمسَّها النُّفوسُ الخَبيثةِ الدَّنية بسوءٍ: فإنَّه وإن كان وصفُهم لنفسِ النَّبي ﷺ صادقًا في ذاتِه، فإنَّ تأليفَ الكلامِ في مجملِه مُجرَّد عاطفة عَريَّة عن مَحجَّة، لا يصمدُ أمامَ ما تَقَدَّم مِن الحُججِ النَّقليَّة والعقليَّة.

وهل كان مَن تَسلَّط عليه في أُحُدٍ، فأدْمَوا رِجلَه الشَّريفة، وكسروا رُباعيتَه، وكادوا يقتلونه؛ إلَّا أصحابُ نفوسٍ خَبيثةٍ دنيَّةٍ؟!

ثمَّ مَن قال أنَّ السِّحر الَّذي مَسَّ النَّبي ﷺ كان بواسطةِ أرواحٍ شَيطانيَّة تمكَّنت من جسَدِه؟! فليس كلُّ سِحْرٍ يكون معه عارِض شيطانيٌّ أو خادم سحر؛ بل الظَّاهر مِن الحديث أنَّه مِن نوعِ السِّحر الَّذي تُستعمَل فيه بعض المَوادِّ لطبائعَ

(١) «أضواء البيان» (٤/ ٨٥٢).

(٢) «فتح الباري» لابن حجر (١٠/ ٢٢٧).

فيها خاصَّة، كالبرودةِ الَّتي في ماء البئر، وظُلمتِه إذْ كان في قَعْرِه، ورَمزيَّة الماءِ إلىٰ مَاءِ الرَّجل، ليكون أمكنَ في حبسِه عن نسائِه، . .وهكذا.

فهذه المَواد تُؤثِّر في أعضاءِ الجسَدِ المُرادِ سِحرُه عن طريقِ أثَرٍ مِن هذا الجَسد، وهذا المَعروف في علمِ السِّحر بـ «قانون الاتِّصال»، مُنْبَنٍ علىٰ أنَّ كُلَّ شيءٍ مُنفصلٍ من الجَسد لا يزالُ مُرتبطًا به عبرَ الأثِير؛ هذا الأثَر في الحديث شَعراتٌ مِن مُشطِ النَّبي ﷺ! جعلهنَّ السَّاحرُ صِلةَ وَصْلٍ بين طَبائعِ تلك المَوادِّ وجَسِدِ المَسحور، بواسطة طلاسِم مُعيَّنة يعرفونها، وربطِ عُقَدٍ مُوثَّقة، لتُأثِّر في الجسدِ وِفقَ طبائعِ ما استعمَلَه مِن مَوادَّ في سِحره، كما أسلفنا الإشارة إليه.

فهذا السِّحر هو عَينُ ما استعمله لَبيدٌ، وهو مِن أخطرِ وأقوىٰ أنواع السِّحر، والله تعالىٰ أعلم، وهذا لا مانِع عقلًا أن يصيب جسد النَّبي ﷺ إذا شاءه الله لحكمة؛ وإلَّا، فما فائدة أمرِه لنبيِّه ﷺ بالتَّعوُّذِ مِن شرِّ النَّفاثاتِ في العُقد -وهنَّ ممَّا يَنشأ عنهنَّ السِّحر- إذا امتنع أن يؤثِّر فيه السِّحر من الأساس كما يقول أولئك النُّفاة؟!

هذا؛ وإنَّ في إثباتِ ما تَضَمَّنه الحديث مِن مُصاب النَّبي ﷺ بالسِّحرِ مِن الفرائدِ واللَّطائفِ والعِبَر ما لا يَتَسنَّىٰ إيرادُه في هذا المَقام، وليس في ذلك غَضٌّ مِن مَنصب النُّبوة، بل الدَّلائل الشَّرعية تدلُّ عليه، إمَّا نَصًّا أو ظاهرًا.

وقد تلقَّاه أئمَّة الحديث بالقبول[1].

---

(١) ولا يفرَحْ عَجِلٌ بتكذيبِ الحديث بما يلقاه عند الحاكم في «مدخله إلىٰ الإكليل» (ص/٣٩) مِن قوله في هذا الحديث: «هو مخرَّجٌ في الصَّحيح، وهو شاذ بمرَّة».

وذلك أنَّ للحاكم اصطلاحًا خاصًّا للشَّاذ، قد أوضحه في «معرفة علوم الحديث» (ص/١١٩) أنَّه «ما انفرد به الثِّقة، وليس للحديث أصل متابع لذلك الثِّقة في المتن أو الإسناد». اهـ فليس الشُّذوذ وصفًا مناقضًا عنده للصِّحة مطلقًا، بدليل تمثيلِه له بثلاثة أحاديث، منها ما نَفىٰ عنه العِلَّة! بل فيها ما صرَّح بتصحيحه في «المستدرك»!

ثمَّ إنَّ في كتابِه «المدخل إلىٰ الإكليل» عينِه ما يُبين عن مُراده من هذا اللَّفظ، فإنَّه أورد فيه هذا الحديث في سحر النَّبي ﷺ مثالًا للقسم الرابع من أقسام الحديث الصَّحيح (المتَّفق عليه!)، وهو قسم قد ذكر أنَّه =

والله المُستعَاذُ مِن كلِّ ذي شَرٍّ.

= خاصٌّ بالأحاديث الأفراد والغرائب الَّتي يرويها الثِّقات العدول، تفرَّد بها ثقة من الثِّقات، وليس لها طرق مخرَّجة في الكتب . . إلخ.

فظاهر بهذا موافقته علىٰ أنَّ حديث عائشة هذا صحيح حجَّة، وأنَّ وصفَه له بالشُّذوذ إنَّما كان باعتبار التَّفرد لا غير؛ بغضِّ النَّظر عن قبوله أو تعليلِه؛ والله تعالىٰ أعلم.

وانظر لمزيد تفصيل «الشاذ والمنكر وزيادة الثقة» لعبد القادر المحمدي (ص/٨٦-٩٤).

الشاذ والمنكر وزيادة الثقة - موازنة بين المتقدمين والمتأخرين (ص: ٩١)

ويظهر بجلاء منهج الحاكم في عد تفرد الثقة شذوذًا، إذ عد حديث أنس: «كان منزلة قيس بن سعد . . .»، شاذًا وهو مخرج في صحيح البخاري (٢)، قال الحافظ ابن حجر: «والحاكم موافق علىٰ صحته إلا أنه يسميه شاذًا، ولا مشاحة في الاصطلاح».

أقول: ويؤيد ما استنتجه منه علماء المصطلح من أنه أراد به تفرد الثقة مطلقًا؛ صنيعه في أمكنة أخرىٰ، منها ما ذكره في كتابه المدخل إلىٰ الإكليل، والأمثلة التي مثل بها، وكذلك بعض الأحاديث التي أعلها في المستدرك.

ففي كتابه المدخل إلىٰ الإكليل ذكر أقسام الحديث الصحيح المتفق عليه، وفي (القسم الرابع من الصحيح المتفق عليه) قال: «هذه الأحاديث الأفراد والغرائب التي يرويها الثقات العدول تفرد بها ثقة من الثقات، وليس لها طرق مخرجة في الكتب

ثم ضرب لهذا القسم أمثلة منها: حديث اتفق علىٰ إخراجه الشيخان وهو حديث عائشة ﵂ في سحر النبي - ﷺ فالحاكم هنا موافق علىٰ أنه صحيح حجة لكنه يصفه بالشذوذ باعتبار التفرد فقط.

الشاذ والمنكر وزيادة الثقة - موازنة بين المتقدمين والمتأخرين (ص: ٩٣)

وهكذا لا يبقىٰ شك في أن الشذوذ عند الحاكم ليس وصفًا مناقضًا للصحة، بل هو عبارة عن وصف الحديث بالتفرد بأصل لا متابع له فيه بغض النظر عن قبوله أو رده

الشاذ والمنكر وزيادة الثقة - موازنة بين المتقدمين والمتأخرين (ص: ٨٦)

قال الحافظ ابن حجر: «**والحاصل من كلامهم أن الخليلي يسوي بين الشاذ والفرد المطلق فيلزم علىٰ قوله أن يكون في الشاذ الصحيح فكلامه أعم، وأخص منه كلام الحاكم لأنه يقول: إنه تفرد الثقة فيخرج تفرد غير الثقة فيلزم علىٰ قوله أن يكون في الصحيح الشاذ وغير الشاذ**»

الشاذ والمنكر وزيادة الثقة - موازنة بين المتقدمين والمتأخرين (ص: ٨٨)

أقول: إن أبا عبد الله الحاكم أول من تكلم من كتّاب المصطلح في الشاذ وكلامه في كتابه «معرفة علوم الحديث» واضح بين، وهو أن الشاذ ما انفرد به الثقة وليس للحديث أصل متابع لذلك الثقة في المتن أو الإسناد، وقد مثل بثلاثة أمثلة، منها نفىٰ عنها العلة، بل منها ما صرح بتصحيحه في كتابه المستدرك!

المَبحث الثاني

نقد دعاوي المعارضاتِ الفكريَّة المعاصرةِ لأحاديثِ الآياتِ الحسِّيَّة للنَّبي ﷺ

المَطلب الأوَّل
سَوق دعاوي المعارضاتِ الفكريَّة المعاصرةِ لأحاديثِ الآياتِ الحسِّيَّة للنَّبي ﷺ

مَوقف مُخالفي أهلِ السُّنَّة حيالَ أحاديث الآيات الحسيَّة للمصطفىٰ ﷺ يمكن إجماله في مَوقفين:

الأوَّل: تأويلُها تأويلًا طَبَعِيًّا:

وهؤلاء يعمِّمون هذا التَّأويل علىٰ جميع آياتِ الأنبياء، مُتأثِّرين بطائفةٍ من الفَلاسِفة كابن سِينَا (ت٤٢٨هـ)، الَّذي وإن جَوَّز صدورَ الآياتِ عن الأنبياء، لكنَّه يفسرِّها تفسيرًا يسلبها خاصيَّةَ الخروجِ عن مُقتضىٰ السُّنَن وخَرْقِ العادة، ذلك لأنَّه يُرجِعها إلىٰ القانونِ الطَّبيعي وأسبابِه[1].

ومُحصَّل مذهب هؤلاءِ: أنَّهم لا يَقبلون التَّسليم بخرقِ تلك الآيات لنواميسِ الكونِ، وخروجها عن مَقدور الثَّقَلين، بل يحملون ما يَرونه قابلًا منها للتَّعليل حملًا لا يُخرجها عن حَدِّ القانون الطَّبيعي، بناءً علىٰ أصلِهم الفاسد: مِن أنَّه لا يُتصَّوَر أن تَفعل القِوىٰ والطَّبائع والمؤثِّرات إلَّا في المَواد والأعيان القابلة لذلك.

(١) انظر «الإشارات والتنبيهات» لابن سينا (٤/ ١٥٠).

فـ«الهواء» -مثلًا- لمَّا كان قابلًا لأن يَستحيلَ ماءً، أمكنَ أن يؤثِّر فيه مؤثِّرٌ، فيصبح ماءً وينزل المَطر؛ وأمَّا ما لم يكُن قابلًا لذلك فلا[1].

فمِمَّن انتحلَ هذا القول مِن أتباع المدرسة الباطنيَّة المُعاصرة (محمَّد شحرور)! فلقد عدَّ ما يقع للأنبياء مِن خوارق العاداتِ لا يخرج عن كونِها ظاهرةً طبيعيَّةً قُدِّم زمنُها، وليست خروجًا عن مُقتضَىٰ السُّنَن الكونيَّة، فهي «تَقَدُّمٌ في عالَم المَحسوس (ظاهرة طبيعيَّة)، عن عالَم المعقول السَّائد وقتَ المُعجِزة، كشَقِّ البحرِ، ولكنَّها بحالٍ من الأحوال ليست خروجًا عن قوانين الطبيعة أو خَرْقًا لها»[2].

والحقُّ أنَّ تفسيرَ آياتِ الأنبياءِ تفسيرًا طَبيعيًّا مُخالفٌ للحقيقةِ المَوضوعيَّة لهذه الآيات، فأيُّ عَلاقةٍ لإحياء المَوتىٰ، وانشقاقِ القَمر، وانفلاقِ البحر، وخروج النَّاقةِ من الجبل، بِقوىٰ النَّفْسِ الَّتي ادَّعاها ابن سينا[3]! أو القَفْزات الزَّمانيَّة الَّتي ابتدَعها شحرور؟! كلُّ هذه الآيات الرِّساليَّة وغيرها خارجة عن سُنَن الطَّبيعة وقوانينها، ولا يمكن وقوعها إلاَّ لنبيٍّ، ولن تقع لغيرِ الأنبياءِ مهما تقدَّم الزَّمَن.

ومثل هذه الدَّعاوي مَعلومة الفساد، حيث تنطوي علىٰ تعجيزِ الرَّب تبارك وتعالىٰ، وهذا لازمٌ لِمن نفاها، وهي خَوضٌ في آياتِ الله بالباطل؛ لأنَّها تَقيِيد لإرادةِ الله تعالىٰ بمخلوقاته، والله تعالىٰ لا مانعَ لما أراد، ولا دافع لما قضىٰ، وليس مِن شأنِنا تفصيل الكلام عن أربابِ هذا الموقفِ والإسهابِ في نقضِ سفسطَتِهم، لجلاءِ قُبحِها في عَيْنِ كلِّ مسلم.

---

(١) انظر «دفع دعوىٰ المعارض العقليّ» (ص/ ٣١٣).

(٢) «الكتاب والقرآن» لشحرور (ص/ ١٨٥).

(٣) انظر «الإشارات والتنبيهات» لابن سينا (٤/ ١٥٨-١٥٩).

الموقف الثَّاني: استنكارُ هذه الآيات الحسيَّة:

حيث ذَهَبت طائفةٌ مِن المُستغرِبين إلىٰ رَدِّ ما وَرَد من أخبارِ مُعجزاتِ النَّبي ﷺ أو غيره من الأنبياء، أمَّا الآيات القرآنيَّة فارتكَبوا كلَّ عَسِرٍ لنفيِها، ولَيِّ أعناقِ النُّصوص الَّتي تُثبِتها(١).

وكان الباعث لكثيرٍ منهم علىٰ ذلك: **تأثُّرُهم البيِّن بالمَنهج الوَضْعيِّ**، الَّذي ينطلِقُ أساسًا مِن نَفي الغيبيَّات، واستبعادِ كلِّ ما لا يَقع عليه الحِسُّ؛ فأرباب هذا المذهب حين تَوهَّموا أنَّ قيام الحضارةِ الغَربيَّة الكافرة لم يَتحقَّق إلاَّ برَفْضِ كلِّ ما يَتعدَّىٰ الواقع الحِسِّي، افترضوا بالقِياسِ أنَّ المسلمين لا يمكنهم اللَّحاقُ برَكْبِ الحضارةِ الغربيَّة إلَّا باقتفاءِ سَنَنِ مَن استحدثَها حذو القذَّة بالقذَّة!

والأساسُ الَّذي يرتكزُ عليه المنهج الوَضعيُّ الَّذي تَأثَّر به طوائفُ مِن المسلمين في رَدِّ الآياتِ الحِسيَّة النَّبويَّة ثلاثُ معارضات:

المعارضة الأولىٰ: أنَّ العِلم التَّجريبيَّ لا يستطيع إثباتَها، وإذا كان الأمر عندهم كذلك، فليست هذه الآيات والبَراهين حَقائقَ علميَّة تَستدعي الإيمان بها، ولا بِمَن جاءتْ علىٰ يَدَيه.

فالشُّبهة -إذن- مَبناها علىٰ منع الاعتدادِ بما لا يَمرُّ عبرَ قناةِ الحِسِّ والتَّجربة؛ فلا سَبيل إلىٰ المعرفةِ إلَّا مِن بوابة الواقع الحِسِّي؛ قد ألغوا أيَّ حقيقةٍ تُجاوز عندهم الواقع، فإنَّ للطَّبيعة قوانينها الثَّابتة التي تُفسِّرُها، والَّتي لا يُمكن في تَصوُّرِهم أن تَتَغيَّر أو تُخرَق، مع تجويزِهم ما دون ذلك ممَّا يُعَدُّ انحرافًا عارِضًا عن جَوهر الطَّبيعة، من غيرِ أن يصلُ إلىٰ حَدِّ خَرْقِ السُّنَن، كـ «العادات غير العقلانيَّة والجَرائم»(٢).

---

(١) انظر بعضًا من تأويلاتهم المستكرهة: فيما نقله عنهم رشيد رضا في «تفسير المنار» (١/ ٢٦١) عند تفسيره لقوله تعالىٰ: ﴿وَإِذْ فَرَقْنَا بِكُمُ ٱلْبَحْرَ﴾.

(٢) انظر «العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة» لـ د. عبد الوهاب المسيري (١/ ٢٩١).

ومِمَّن أبان عن عُمقِ هذا التَّأثُر بهذا المذهب الفكريِّ (محمَّد فريد وجدي)[1]، فهو مِمَّن دَرَجوا علىٰ تطويعِ الدَّلائلِ الشَّرعيَةِ لتوافق ما رَسَمه الغَرب في صورةِ قوالب وقوانين عِلميَّة، مع إعادةِ صياغة أفكارهم، والتَّنقير في كُتُبِ التُّراث عمَّا يُسْعفها.

فانظر قولَه -مثلً-: «تمتاز العصور النَّبوية بالخوارق والنَّواميس الطبيعيَّة؛ فأساطير الأديان مَلْأىٰ بذكرِ حوادثَ من هذا القبيل، كان لها أقوىٰ تأثيرٍ في حمل الشُّعوب الَّتي شهِدتْها علىٰ الإذعان للمرسَلين الَّذين حدثتْ علىٰ أيديهم.

وقد حَدثتْ أمورٌ مِن هذا القَبيل في هذا العصر المُحمَّديِّ؛ صاحبت الدَّعوةَ في جميع أطوارها. ولستُ أقصد بها ما تناقَله النَّاسُ عن شَقِّ الصَّدر[2]، وتظليل الغمامة[3]، وانشقاقِ القَمر، **وما إليها ممَّا لا يُمكن إثباتُه بدليلٍ مَحسوسٍ، أو يتأتَّىٰ توجيهه إلىٰ غير ما فُهِم منه**؛ ولكنِّي أقصد تلك الانقلابات الأدَبيَّة والاجتماعيَّة التي تمَّت علىٰ يدِ محمَّد ﷺ في أقلِّ من رُبع قرنٍ، وقد أعوزَ أمثالُها في الأُمم القرونَ العديدةَ، والآمادَ الطويلةَ»[4].

فعلىٰ أساسِ هذه المُغالَطاتِ للحقائق، ترىٰ (بسَّام الجَمل) يَسِمُ الآياتِ النَّبويَّةِ بأنَّها «تَوليدُ المِخْيالِ الجَمعيِّ»، لا أنَّها حقائق تَواترت عنهم تَواترًا قطعيًّا؛ ويَصِف ما أنزَل القرآنُ الكريم في شأنِها بقوله: «عَثرنا في بعضِ أَخبار النُّزولِ

---

(١) **محمد فريد وجدي (ت١٣٧٣هـ)**: باحث مصري، عمل محررا لعدد من الجرائد والمجلات المصرية، كـ «جريدة الدستور»، و«الوجديات»، من مؤلفاته: «دائرة معارف القرن الرابع عشر، العشرين»، و«ما وراء المادة»، انظر «الأعلام» للزركلي (٦/٣٢٩).

(٢) سيأتي تخريجه.

(٣) أخرجه الترمذي في «الجامع» (ك: المناقب، باب: بدء نبوَّة النبي ﷺ، رقم: ٣٦٢٠)، وقال الترمذي: هذا حديث حسن غريب، وتعقَّبه الذَّهبي بقوله في قسم السِّيرة النبوية من «تاريخ الإسلام» (١/٥٠٣): «تفرَّد به قُرَاد، واسمه عبد الرحمن بن غزوان، ثِقةٌ، احتجَّ به البخاري والنَّسائي؛ ورواه النَّاس عن قُراد، وحسَّنه الترمذي، وهو حديثٌ مُنكرٌ جِدًّا»، ثُمَّ ساق علل هذا الخبر.

(٤) سلسلة «السيرة المحمدية تحت ضوء العلم والفلسفة» من «مجلَّة الأزهر»، مقال: «الأمور الخارقة للنواميس الطبيعية في وقعة بدر» (ج ١، المجلد ١١، ص/ ٣٨٥).

علىٰ ضَرْبٍ مِن ضروب المُتخَيَّل، لا تكونُ فيه الأحداث مَبنيَّةً علىٰ قانونٍ في السَّببيَّةِ، . . إنَّنا نُصادف داخلَ هذا المُتخيَّل نماذج مِن وقائع حَصَلَت علىٰ عهدِ الرَّسولِ، ألغت النِّظامَ المنطقيَّ الَّذي تَتأسَّسُ عليه قوانين الطَّبيعة والعالَم الفِيزيائيُّ عُمومًا، ممَّا يُقيم البُرهان علىٰ أنَّ للمُتخيَّل مَعقوليَّته الخاصَّة، المُباينة للمَعقوليَّة العلميَّة القائمة علىٰ الاستدلالِ والتَّعليلِ وغيرهما»[1].

وإذا كانَ إثباتُ الآياتِ المَادِّيَّة الحاصلةِ للنَّبي ﷺ عند المتأثِّرين بهذا المَنهج غيرُ مُتأتٍّ حيث كان الدَّليل الحِسِّي بزعمهم لا يقوم بإثباتِها؛ فلقد خَطَوا خطواتٍ بعيدة في مسايرةِ مَن لا يؤمنون بالنُّبوَّة ولا بآياتِ الأنبياء؛ مُعانين صرْفَ كلِّ آيةٍ عن مُقتضىٰ الإعجازِ، وتفسيرَها علىٰ ضوء المنهج المادِّي الكافرِ بخَرقِ للسُّنَنَ الكونيَّة بالمَرَّةِ.

ثمَّ برز فريقٌ آخر معترضٌ علىٰ أخبار الآيات النَّبويَة مِن غير أن يصرِّحوا باعتمادِ ذاك المَنهجِ الوضعيِّ في إثبات الحقائق، ولكنْ بدعوىٰ أخرىٰ تَتَمثَّل في:

المعارضةِ الثَّانية: حصْرُ ما اختَصَّ به النَّبيُّ ﷺ مِن المعجزات في القرآنِ وحده، وأنَّه ليس مِن اختصاصِه الإتيانُ بآياتٍ خارقةٍ للعادةِ:

وفي تقرير هذا الاعتراض، يقول (محمَّد عابد الجابري):

«نحنُ نؤكِّد -فعلًا- أنَّ الشَّيء الوحيد الَّذي يُفْهَم مِن القُرآن بأكملِه أنَّه معجزةٌ خاصَّةٌ بالنَّبي محمَّد ﷺ: هو القرآن لا غير، فالقُرآن يَكفي ذاته بذاته في هذا الشَّأن.

والدَّليل علىٰ ذلك: أنَّ كُفَّار قُريش قد أكثروا مِن مُطالبةِ الرَّسول ﷺ بالإتيان بآيةٍ (مُعجزةٍ) تخرقُ نظامَ الكون واستقرار سُنَنِه؛ كدليلٍ علىٰ صدقِ نُبوَّته؛ فكان جواب القرآن أنَّ مهمَّة محمَّد بن عبد الله هو أنْ يُبلِّغ لأهل مكَّة (أمِّ القُرىٰ) ومَن حولها رسالةَ الله إليهم (القرآن)، وليس من اختصاصِه الإتيان بآيات مُعجزاتٍ خارقة للعادة».

---

(١) «أسباب النُّزول» لبسام الجمل (ص/ ٤٠٢-٤٠٣).

ثمَّ نزع إلىٰ الاستدلالِ علىٰ ما توهَّمه دعامةً لدعواه، بقوله تعالىٰ: ﴿وَقَالُوا۟ لَوْلَآ أُنزِلَ عَلَيْهِ ءَايَٰتٌ مِّن رَّبِّهِۦ ۖ قُلْ إِنَّمَا ٱلْءَايَٰتُ عِندَ ٱللَّهِ وَإِنَّمَآ أَنَا۠ نَذِيرٌ مُّبِينٌ ۝٥٠ أَوَلَمْ يَكْفِهِمْ أَنَّآ أَنزَلْنَا عَلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ يُتْلَىٰ عَلَيْهِمْ ۚ إِنَّ فِى ذَٰلِكَ لَرَحْمَةً وَذِكْرَىٰ لِقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ﴾ [العنكبوت: ٥٠-٥١]، مُعلِّقًا عليها بقوله: «واضحٌ أنَّنا أمامَ إغلاقٍ نهائيٍّ لمسألة إمكانيةِ تخصيصِ خاتم النَّبيين والمرسلين بمعجزةٍ من جنس ما طالبت به قريش؛ لقد قرَّرت الآية أنَّ القرآن كافٍ وحده كمعجزة للنَّبي ﷺ»(١).

أمَّا (جمال البنَّا)، فجارَ في القضيَّة بأن زعم كونَ «هذه الأحاديث عن المُعجزات لا تُكسِب الرَّسولَ ﷺ فخرًا، لأنَّها تجعله رَسولًا كبقيَّة الرُّسل، أمَّا القرآن الكريم -معجزته الحقيقيَّة والوحيدة- فهو ما يجعله رسولَ الفكرِ والعقلِ»(٢).

ومِن الفَوَاقر الَّتي وَقَع فيها هؤلاءِ في غمزِهم بهذا النَّوع من الأخبار، قولهم:

بالمعارضة الثَّالثة: في أنَّ إثباتَ تلك المُعجزاتِ الحِسيَّةِ -ومنها البَرَكة في جَسَدِه الشَّريف- إخراجٌ له عن طَوْرِه البَشَريِّ:

فلمَّا كان مِن طرائق إثباتِ النُّبوة ما يُجريه الله تعالىٰ علىٰ يَدَي النَّبي ﷺ من الآيات والبراهين الخارجةِ عن مَقدور الثَّقَلين، وكان هذا يوجب له الامتيازَ عن غيره مِن الخَلق، مع ما تضمَّنه ذلك من خَرقٍ للسُّنَن الكونيَّة: سارعت هذه الطَّائفة إلىٰ نَفْيها عنه ﷺ.

فانظر -مثلًا- إلىٰ (ابن قِرناس)، كيف نفي امتيازَ النَّبي ﷺ بمثل تلك الخصائصِ الَّتي خَصَّه الله بها دون النَّاسِ، بقوله: «ما كَتَبه بعضُ الإخباريِّين عن محمَّد ﷺ، يُصورِّه علىٰ أنَّه شخص فوق البَشر، لدرجةِ أنَّ المعجزاتِ الحسيَّة قد جَرت بين يَديه! .. أمَّا القرآن فقد أورد صورةً للرَّسولِ ليس فيها ممَّا نقله عنه

(١) «مدخل إلىٰ القرآن الكريم» لمحمد الجابري (ص/١٨٧-١٨٨).
(٢) «تجريد البخاري ومسلم» (ص/٢٥٤).

الإخباريُّون شيئًا، فهو إنسان عاديٌّ جدًّا بالنِّسبة لمُواصفات البَشر، ولم يَكُن طبيبًا، ولا صاحب مُعجزات»(١).

ويؤكِّد (نيازي) هذا التُّهمة لأهل الحديثِ في اختلاقهم لهذه الأخبارِ بقوله: «استطاعَ جنودُ السُّلطان أن يحلِّقوا بنا وبخيالنا وتصوُّراتنا، بإبعادِ الرَّسول محمَّد ﷺ عن الأرض، وعن بَشريَّته، ورفعه إلىٰ مستوىٰ الله تعالىٰ، بجعله.. له القدرة علىٰ فعلِ المعجزات ذاتيًا، وله قدرات خارقة»(٢).

وأمَّا (صالح أبو بكر)، فقد ارتأىٰ فوق ذلك الطَّعنَ في الأحاديث المُثبتةِ لبَركةِ جسدِه الشَّريف ﷺ، بدعوىٰ أنَّها وَثنيَّة مَقيتة، ورَفعٌ له ﷺ إلىٰ مَقام الرُّبوبية؛ فبعد إعرابِه عن اشمِئزازِه مِن خَبرِ تَبرُّك الصَّحابةِ ﷺ بفضلِ وَضوءِه ﷺ، قال: «إنَّ النَّبي ﷺ بُعِث محاربًا لعقائدِ التَّقديس لغير الله، وجاء إلىٰ النَّاس ليُخرِجَهم مِن وَثنيَّة التَّعلُّق بغير ربِّه، ومِن الشِّرك في طلب البَركة إلَّا مِن الله وحده، فكيف يَنهىٰ النَّاس عن ذلك، ويُحاربهم في التَّعلقِ بغير الله، ثمَّ يتركهم يقدِّسون فضلاته هو علىٰ هذا الحدِّ المَشين؟!»(٣).

وبعدُ؛

فهذه نُبَذٌ ممَّا جَرتْ به أقلامُ هؤلاء الطَّاعنين في هذا النَّوعِ مِن الأخبارِ النَّبويَّة، وفيما يلي نقضٌ لتلك المعارضاتِ، فنقول بتوفيق الله:

---

(١) «سُنة الأوَّلين» لابن قرناس (ص/٥٢).

(٢) «دين السلطان» (ص/٥٩٢).

(٣) «الأضواء القرآنية» (٢/١٤٤).

المَطلب الثَّاني

دَفعُ دعاوي المُعارضات الفكريَّةِ المُعاصرةِ عن أحاديث الآياتِ الحسِّيَّة للنَّبي ﷺ

فإنَّ أخبار الآيات الحِسيَّة الَّتي أجراها الله تعالىٰ علىٰ يَدي نبيِّه ﷺ كثيرة، بلغ بها بعض أهل الحديثِ مبلغَ التَّواتر المَعنويِّ، الَّذي لا شكَّ بعده في ثبوتها عنه من جِهة النَّقل.

يقول المَازريُّ: «مُعجزات النَّبي ﷺ ضُروب.

فأمَّا القرآن: فمَنقول تواترًا.

وأمَّا مثل هذه المعجزة، ذلك فيها طَريقان:

أحدهما: أنْ تقول: تَواترت علىٰ المعنىٰ، كتواترِ جُود حاتم، وحِلم الأحنف، فإنَّه لا تُنقل قصة بعينها في ذلك تواترًا، ولكن تكاثرت القِصص مِن جهة الآحادِ، حتَّىٰ صارَ مَحصولها التَّواتر بالكَرَم والحِلم، وكذلك تَواترت مُعجزات سِوىٰ القرآن، حتَّىٰ ثَبَت انخراقُ العادةِ له ﷺ بغيرِ القرآن.

والطَّريقة الثَّانية: أن تقول: فإنَّ الصَّاحب إذا رَوَىٰ مثلَ هذا الأمرِ العجيبِ، وأحالَ علىٰ حضورِه فيه مع سائرِ الصَّحابة وهم يَسمعون روايتَه ودعواه حضورَهم معه، ولا يُنكرون ذلك عليه: فإنَّ ذلك تصديقٌ له، يوجب العلم بصحَّة ما قال»[1].

---

(١) «المُعلِم» للمازري (٢/ ٤١٤).

أمَا وإنَّا معاشر المسلمين مُستيقِنون بكرامةِ الله لنبيِّه بتلك الآياتِ الباهرات، فإنَّا نقول في دحضِ ما شَغَّب به المُبطلون لهذه الكرامةِ الإلهيَّةِ، في دعوىٰ أنَّ إثباتَ الآياتِ الماديَّة الحاصلةِ للنَّبي ﷺ غيرُ متأتٍّ؛ لأنَّ الدَّليل الحسِّي لا يقوم بإثباتها:

إنَّ دعواكم هذه عَريَّة عن التَّحقيقِ وحُسنِ التَّصوُّر لِما يُحتَجُّ به مِن مناهج الاستدلال، وذلك أنَّ الحِسَّ ليس المَصدر الوَحيدَ للمعرفةِ، لم يكُن كذلك في تاريخ البشريَّة كلِّها ولن يكون، وخروج بعض المَعارف عن دائرتِها لا يَنفي عنها كونها حقائق ثابتة بمصدرٍ آخر صحيح مُعتبَر.

هذا ما قد صَرَّح به كثيرٌ مِن النَّاقدين للأديانِ من الغَربيِّين أنفسِهم، كان مِن أشهرِهم: (هِنْري بوانْكارِيه) (ت١٩٢١م) المَنعوتِ بـ «المُمثِّل النَّموذجي لنقدِ العِلم»؛ فقد ألزَم الوَضعيَّةَ بأنَّ حصرَ الحقيقةِ في المنهجِ التَّجريبيِّ دعوىٰ مُشبعة بقدرٍ من المجازفةِ والتَّعميمِ المتعسِّف الَّذي لا برهان عليه[1].

وذلك لأنَّ الحقائقَ المَوجودة في الكَوْنِ مُختلفةٌ في طبائِعها، ومتباينة في سِماتها؛ فالحقيقة الفيزيائيَّة -مثلًا- مختلفة عن الحقيقةِ الإنسانيَّة، والظَّواهر الإنسانيَّة مُباينةٌ للظَّواهر الكونيَّة، . . إلخ؛ فمِن غير المَعقول أن تُحصَر كلُّ هذه المجالات المتباينةِ في منهجٍ واحدٍ للتَّعامل معها، بل لا بدَّ مِن تَضافر عِدَّة مَصادر مَعرفيَّة وتكاملِها، لأجلِ استيعابِ جميعِ المُكوِّنات الوُجوديَّة.

فلو افترضنا جدلًا أنَّ العِلْمَ التَّجريبيَّ استطاعَ الجوابَ عن كلِّ الأسئلةِ المَاديَّة التَّجريبيَّة، فإنَّ هناك ركامًا من الأسئلةِ الأخرىٰ تبقىٰ مُلقاةً علىٰ قارعة الطَّريقِ لا طاقةَ لمعاملِ التَّجريب في الجواب عَنها! كونها لا تدخل في نظامِ بحثه من حيث طبيعتُها وماهيَّتها؛ كسُؤالِ الخَيرِ والشَّر، وسؤال الحكمةِ والتَّعليلِ، والمَبادئ والأخلاق، والغَيْبيَّات، ونحو ذلك مِن الأسئلة الوجوديَّة الكبرىٰ.

---

(١) انظر شيئا من ترجمة (هِنْري بوانْكارِيه) وموقفه هذا في «مصادر وتيارات الفلسفة المعاصرة في فرنسا» لـ ج. بنروبي (ص/٢٩٣).

مُحصَّل ما تقدَّم: أنَّ الحقائق العلميَّة لا يمكن حصرها في دائرة الحِسِّ والتَّجربة؛ **ولكن طبيعة المَوضوع المَبحوث فيه هي الكفيلةُ بتَحديدِ المَنهجِ العلميِّ الأنسبِ له**[1]!

ومع التَّسليم بعملِ المنهج الوضعيِّ علىٰ إثباتِ ما كان داخلًا في الحسِّ والتَّجربة، فإنَّه لا يَلزم مِن عَدم قدرةِ منهجٍ ما علىٰ إثباتِ شيءٍ نفيُه في حقيقة الأمر! ومِن ثَمَّ جاز لنا القول بأنَّ حكم الوضعيِّين علىٰ الآياتِ الحسيَّة بالبُطلان هو «خروجٌ عن مفهوم هذا المنهج نفسِه ووقوعٌ في التَّناقض! لأنَّ الحكمَ بالصِّحة والبطلان تحكُّم ميتافيزيقيٌّ، ليس مِن أصُولِ هذا المنهج ولا مِن شأنِه»[2]!

فمَنْ مارىٰ في هذه الحقيقة المنهجيَّة، لا بدَّ أن تَجْبهَه مَعارفُ أضحَتْ حقائقَ لا تَقبَل الشكَّ عند أصحاب المنهج التَّجريبيِّ أنفسهم؛ مع أنَّها لم تُباشرْها الحَواسُّ، ولم تُدرَك في مَعامل البحث، ولم تخضع للتَّجريب![3]

ونفيُ المتأثِّرين برَهَج المنهجِ التَّجريبيِّ لآيات الأنبياءِ لكونِها بطريقِ النَّقلِ لا التَّجربة يَلزمُهم علىٰ قولِهم نَفيُ الحقائق التَّجريبيَّة الَّتي لم يُباشِرها النَّاس! ولم يدركوها بحواسِّهم! لأنَّها إنَّما نُقِلَت إليهم نقلًا عمَّن جَرَّبها! فنفيُ الأوَّل دونَ الثَّاني تحكُّمٌ[4].

وما أبلغَ تعبير بحَّاثة غَربيٍّ عن عَجزِ التَّجربةِ في إثباتِ جميعِ الحقائق، في اعترافٍ له آخرَ عُمْرِه يقول فيه: «إنَّ العلمَ يَصطاد في بحرِ الواقعِ بنوعٍ مُعيَّنٍ مِن

---

(١) من أشهر فلاسفة العلم الَّذين نادوا بتعدُّد المناهج العلميَّة: الفيلسوف (باومر فيير أيند) (ت١٩٤٤م)، حيث ألَّف كتابًا أسماه «ضدَّ المنهج: مخطَّط تمهيديٌّ لنظرية موضوعيَّة في المعرفة»، يقوم علىٰ فِكرة أساسيةٍ مفادها: أن العلم لم يكن أبدا أسيرَ منهج واحد محدَّد، وإنَّما عملت فيه مناهج متعدِّدة، اشتركت جميعًا في بناء هيكله، واستدلَّ بشواهد كثيرة مِن تاريخ العلم، انظر «فلسفة العلم في القرن العشرين» ليُمني الخولي (ص/٣٦٧).

(٢) انظر «الفكر المادي الحديث وموقف الإسلام منه» لمحمود عبد الحكيم عثمان (ص/٤٤٨).

(٣) انظر «الإسلام يتحدىٰ» لوحيد الدين خان (ص/٤٧).

(٤) «دفع دعوىٰ المعارض العقلي» (ص/ ٣٣١-٣٣٢).

الشِّباك، يُسَمَّىٰ المنهجَ العلميّ، وقد يكون في البحرِ الَّذي لا يُمكننا أن نَسبر غورَه، الكثير ممَّا تعجز شِباك العلم عن اقتناصِه»[1].

وأمَّا دعوىٰ (الجابريّ) في المعارضِ الثَّاني: كون القرآنَ الآيةَ الَّتي اختُصَّ بها النَّبي ﷺ، فلا تكون له آيةٌ أخرىٰ تخرق العادَة:

فهذه بيِّنة البطلان؛ لأنَّ الاختصاصَ بالقرآن لا يَقضي علىٰ الآياتِ الأخرىٰ بالنَّفي، واستدلاله علىٰ نفيِه ذاك بقوله تعالىٰ: ﴿وَقَالُوا۟ لَوْلَآ أُنزِلَ عَلَيْهِ ءَايَٰتٌ مِّن رَّبِّهِۦ ۖ قُلْ إِنَّمَا ٱلْءَايَٰتُ عِندَ ٱللَّهِ وَإِنَّمَآ أَنَا۠ نَذِيرٌ مُّبِينٌ ۝٥٠ أَوَلَمْ يَكْفِهِمْ أَنَّآ أَنزَلْنَا عَلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ يُتْلَىٰ عَلَيْهِمْ ۚ﴾: ليس له فيه مُستمسك؛ لأنَّ الإغلاقَ واقعٌ في إجابةِ أهلِ مكَّةَ فيما اقترحوه مِن الآياتِ بعينِها، وليس في مُطلق الآيات، لأنَّ (ال) التَّعريف في قولِه: ﴿ٱلْءَايَٰتُ﴾ عَهديَّة، وسَيأتي تحقيقه قريبًا.

أمَّا حصول الكفايةِ بالقرآن: فهو حقٌّ لا نُماري فيه، فهي الآية الكبرىٰ لنبيِّنا ﷺ، لكنْ لا يقتضي هذا نفيَ ما عداه مِن الآيات الحسيَّة الَّتي تواترت بها أخبار الثِّقات! فإنْ كان «القرآن مُعجزًا ثابتًا بالتَّواتر اللَّفظي، فباقي المعجزاتِ بالتَّواتر المَعنَويِّ»[2]؛ ومثل هذه السُّنَن المُتناقلة مُفسِّرة للقرآن، ومبيِّنة لمُجمَلِه، فوُرود هذه الآيات ورودًا قطعيًّا من جِهة النَّقل مُبيِّنٌ عن المعنيِّ بالآياتِ.

---

(١) «بساطة العلم» لـ بيك ستانلي (ص/٢٢٩).
وللبروفيسور (سوليفان) كتاب خاصٌّ في هذه القضيَّة أسماه «حدود العلم»، قد محَّض كاملَه للتَّأكيد علىٰ قصور العلم الإنسانيّ، واستحالةِ إحاطته بكلِّ الحقائق الوجوديَّة، وإثبات أنَّ له حدودًا لا بدَّ أن يقف عندها، وأثبت أنَّ التَّحوُّلات العلميَّة في القرن العشرين تؤيِّد تلك النَّتيجة، فكان ممَّا قال فيه (ص/٣٢): «... لقد أصبحَ العلم شديد الحساسيَّة، ومتواضعًا نسبيًّا، ولم نعد نلقِّن الآن أنَّ الأسلوب العلميَّ هو الأسلوب الوحيد النَّاجع لاكتساب المعرفة الحقيقيَّة .. إنَّ عددًا من رجال العلم البارزين يصرُّون بمنتهىٰ الحماس علىٰ حقيقةٍ مؤدَّاها: أنَّ العلم لا يقدِّم لنا سوىٰ معرفةٍ جزئيَّة عن الحقيقة، وأنَّ علينا لذلك أن لا نعتبر أو لا يُطلب منَّا أن نعتبرَ كلَّ شيءٍ يستطيع العلم تجاهله مجرَّدَ وهمٍ من الأوهام

(٢) «الانتصارات الإسلاميَّة» لنجم الدين الطُّوفي (٢/ ٥٧١).

هنا أنقل عن (محمَّد الغزالي) بَديعةً مِن بدائعِ تأمُّلاتِه في سيرةِ نبيِّنا ﷺ، جلَّىٰ فيها بعضَ الحِكَم الَّتي لأجلها أيَّد الله نبيَّه ﷺ ببعضِ الآياتِ المرئيَّةِ، مع كونِه مُؤيَّدًا بتنزُّل أعظمِ آيةٍ عليه وهي القرآنِ، فيقول:

«.. حتَّىٰ تنقطع الألسنة المعاندة، وحتَّىٰ لا يُقال: إنَّ محمَّدًا ﷺ لم يُسلَّح بما سُلِّح به الأنبياء السَّابقون مِن خوارق حسيَّة: أجرىٰ الله خوارق حسيَّة علىٰ يَد نبيِّه محمَّد ﷺ، مِن النَّوعِ الَّذي يقهر أهلَ العِنادَ علىٰ الإيمان.

إنَّه أرىٰ النَّاس أنَّ محمَّدًا مَوصول بالسَّماء، وأنَّ سُنَن الله الكونيَّة يُمكن أن تَلين له، وأنَّ خوارق العادات يمكن أن تَقع علىٰ يده، ولكنَّ مُعجزته الكبرىٰ ليست هذه، مُعجزته الأولىٰ هذا الكتاب الَّذي جاء يَفتح العُقول، ويصقل المعادن، ويرفع المُستويات.

ممكنٌ جدًّا أن تكثر هذه المعجزات، ولكنْ كما قيل: هذه خوارق أيَّد الله بها نبيَّه ﷺ، ولكن لم يعطها المكانةَ الأولىٰ في الشَّهادة له بالنُّبوة، لأنَّ الشَّهادة له بالنُّبوة وتصديق الرِّسالة جاءت علىٰ النَّحو الَّذي يليق برسالةٍ عامَّةٍ خالدةٍ..

وإذا كانت المعجزة تُورث أصحابَها الَّذين رأوها يقينًا، فإنَّ هذا القرآن لا يزال - كما قُلنا - يصنع اليَّقين، ويؤكِّد أنَّ الإسلام هو الحقُّ الفذُّ إلىٰ يوم الدِّين»[١].

أمَّا ما أبداه الطَّاعنون في أحاديث المعجزات الحسيَّة مِن مُعارضتها لبَشريَّة الرَّسول، فجوابه أن يُقال: إنَّه لابدَّ للمعجزةِ بداهةً أن تكون خارقةً للعادةِ وفوق قدرةِ البَشرِ كي تُسمَّىٰ آية، إذ لو كانت بمَقدورِ البَشر، لانتفت عنها صِفة الإعجاز أو التَّصديق بالنُّبوة؛ فلا يستقيم عقلًا أن يُكذَّب بأخبارها بدعوىٰ أنَّها تَتجاوز بَشريَّة النَّبي ﷺ!.

وإذا نَفوها عن نبيِّنا ﷺ لبَشريتِه، فلينفوا مثلَها عن إخوانِه الأنبياء وقد وردت صراحةً في القرآن! فهل أولاءِ الرُّسل -بما أُيِّدوا به مِن آيات- إلَّا بَشرٌ مثل نبيِّنا؟!

---

(١) «خطب الشيخ محمد الغزالي» (٣/ ٦٩).

لقد أمكنَ لمثل هذه المعارضةِ أن تجد مَحلًا وسيعًا من نظر العقول لو أنَّ تلك المُعجزاتِ الحسيَّة كانت مَقدورةً للنَّبي ﷺ لذاتِه، مَأتيةً مِن عند نفسِه؛ أما وهي ممَّا قد أجراه الله تعالىٰ وحده علىٰ يَدَيه بإذنِه ليُقيم الدَّليل بها علىٰ صدقِه، وليس لنبيِّه فيها يَدٌ ولا مَشيئة: فاستشكالُ الآياتِ بعد هذا -فضلًا عن استنكارِها- ساقطُ الاعتبارِ.

تأمَّل ما جاء علىٰ لسان النَّبي ﷺ نفسِه من نسبةِ ما جرىٰ علىٰ يَدَيه من بعضِ الآيات إلىٰ إيجادِ الله وتسخيره، من حالِه مسافرًا وقد قلَّ الماء مع أصحابه، فقال: «**اطلُبوا فضلةً مِن ماء**»، فلمَّا جاءوا بإناءٍ فيه ماء قليل، أدخل يده فيه، ثمَّ قال: «**حيَّ علىٰ الطَّهور المبارك، والبركةُ مِن الله**»، يقول ابن مسعود: فلقد رَأيتُ الماءَ ينبُع مِن بين أصابع رسول الله ﷺ[1]!

يقول العينيُّ في قوله ﷺ: «.. **والبَركةُ مِن الله**»: «إشارةٌ إلىٰ أنَّ الإيجاد من الله»[2].

وكذا جاء في حديث جابر ﷺ قال:

«سِرنا مع رسول الله ﷺ، حتَّىٰ نزلنا واديًا أفيحَ، فذهب رسول الله ﷺ يقضي حاجتَه، فاتَّبعته بإداوةٍ من ماء، فنَظر رسول الله ﷺ فلم يرَ شيئًا يستتر به، فإذا شجَرتان بشاطئ الوادي، فانطلق رسول الله ﷺ إلىٰ إحداهما، فأخذَ بغصنٍ مِن أغصانها، فقال: «**إنقادي عليَّ بإذن الله**»، فانقادت معه كالبَعير المخشوشِ الَّذي يصانع قائده، حتَّىٰ أتىٰ الشَّجرة الأخرىٰ، فأخذَ بغصنٍ من أغصانها، فقال: «**إنقادي علي بإذن الله**»، فانقادت معه كذلك، حتَّىٰ إذا كان بالمنصف ممَّا بينهما، لأمَ بينهما، فقال: «**إلتَئِما عليَّ بإذن الله**»، فالتأمتا ..» الحديث[3].

فمَنشأ غَلَطِ أصحابِ هذا المنهج: **قياسهم الفاسد لأحكام النُّبوة علىٰ سائر النَّاس**؛ مع تحقُّق الفَرق بينهما بمقتضىٰ النَّقل والعقل، فأدَّاهم إلىٰ جحود ما

---

(١) أخرجه البخاري في (ك: المناقب، باب: علامات النبوة في الإسلام، رقم: ٣٥٧٩).

(٢) «عمدة القاري» (١٦/ ١٢٣).

(٣) أخرجه مسلم في (ك: الزهد والرقائق، باب: حديث جابر الطويل، وقصة أبي اليسر، رقم: ٣٠١٢).

فضَّل الله به الرُّسل ـ عليهم السَّلام ـ؛ والنَّظر الصَّحيح يوجب التَّفريق بين أمرين عند اتِّصاف أحدِهما بما يُوجب امتيازَه عن الآخر[1].

العجيب؛ أنَّ الله ﷻ قد ذكر هذا القياس الفاسدَ مانعًا للكفَّار من الإيمان بآياتِ الأنبياءِ والانقيادِ لهم! فقال تعالىٰ: ﴿وَمَا مَنَعَ ٱلنَّاسَ أَن يُؤْمِنُوٓاْ إِذْ جَآءَهُمُ ٱلْهُدَىٰٓ إِلَّآ أَن قَالُوٓاْ أَبَعَثَ ٱللَّهُ بَشَرًا رَّسُولًا﴾ [الإسراء: ٩٤].

يقول ابن تيميَّة: «وجماعُ شُبَه هؤلاء الكفَّار: أنَّهم قاسوا الرَّسول علىٰ مَن فرَّق الله بينه وبينه، وكفروا بفضل الله الَّذي اختصَّ الله به رُسُلَه؛ فأُوتُوا مِن جهة القياس الفاسد، ولا بُدَّ في القياس من قَدرٍ مُشْتَرَكٍ بين المُشَبَّه والمُشَبَّه به»[2].

وأمَّا دعوىٰ (صالح أبو بكر) بأنَّ التَّبرُّك بالنَّبي ﷺ نوعُ وثنيَّة وتعلُّق بغير الله تعالىٰ: فمُؤنةٌ مِن عقلِ هذا الرَّجل! فاضحةٌ لسوء فهمه لمصطلحاتِ الشَّريعة؛ فإنَّ لفظَ التَّقديس يحتمل معاني:

إن قُصدَ منه معنىٰ التَّطهير ورفعِ الدَّرجة[3]: فإنَّه بهذا غير مختصٍّ بالله، بل هو ثابت لبعضِ خلقِه اصطفاءً، كقول الملائكة لمريم: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ ٱصْطَفَىٰكِ وَطَهَّرَكِ وَٱصْطَفَىٰكِ عَلَىٰ نِسَآءِ ٱلْعَٰلَمِينَ﴾ [آل عمران: ٤٢].

وإن قُصدَ بلفظ (التَّقديس): معنىٰ التَّعظيم والتَّنزيه التَّعبُّدي، كالمَعنيِّ في حوارِ الملائكة لربِّهم: ﴿وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ﴾ [البقرة: ٣٠]: فإنَّ هذا غير مَقصود في التَّبرُّك، فإنَّ التَّبرُّك هو التماس زيادة الخيرِ ونمائه وثبوته ودوامه[4]، وليس هو عبادةً في نفسِه، ولا يلزم منه تعلُّقٌ بذاتِ المُتبرَّك به ممَّن أجاز الله تعالىٰ فيه التَّبرك.

والمؤمنون يعلمون أنَّ الله هو خالق البركة وحدَه، وهو مَن وضعها في تلك الذَّات المُباركة، أو الزَّمان المُبارك، أو المكان المُبارك، وهو مَن أعلمنا بثبوتها

(١) «دفع دعوىٰ المعارض العقلي» (ص/ ٣٢٤).

(٢) «تفسير آيات أشكلت» لابن تيمية (٢/ ٧٢٦).

(٣) انظر «لسان العرب» (٦/ ١٦٨-١٦٩).

(٤) «التبرك، أنواعه وأحكامه» لناصر الجديع (ص/ ٣٠).

فيه، وهو مَن شرع لنا التِماسِها فيه، ولولا خبره ﷺ لنا بذلك، ما تبرَّكنا بذلك كلِّه، فما بغيتنا إلَّا استزادة الخيرِ من مظانِّه الَّتي شرعها الله.

فكيف يُقال بعد هذا أنَّ التَّبرك بالنَّبي ﷺ وثنيَّة وشرك بالله في ربوبيَّته وألوهيَّته؟! . . فاللَّهم غُفرًا.

المَبحث الثالث

نقد دعاوي المُعارضات الفكريَّة المُعاصرة لأحاديثِ انشقاقِ القَمرِ

المَطلب الأول
سَوق أحاديث انشقاقِ القمر

عن أنس بن مالك ﷺ قال: «سأل أهلُ مكَّة أن يريَهُم ﷺ آيةً، فأراهم القمرَ شقَّتَين، حتَّىٰ رَأوا حِراء بينهما» متَّفق عليه، وفي لفظ لمسلم: «فأرَاهم انشقاق القمر مرَّتين[1]»[2].

وعن عبد الله بن مسعود ﷺ قال: «انشقَّ القمر علىٰ عهد النَّبي ﷺ شِقَّتين، فقال النَّبي ﷺ: «اِشهَدوا»[3].

وعن عبد الله بن عبَّاس ﷺ: أنَّ القمر انشَّق علىٰ زَمَان رسوْل الله ﷺ[4].

---

(١) بيَّن ابن حجر في شرحه لهذا الحديث أن جميع رواياته تذكر أن القمر انشق «فرقتين»، أو «فِلقتين»، أو «شقَّتين»، ولم تأتِ أيُّ رواية أخرىٰ فيها «مرَّتين»، غير هذه الَّتي في مسلمٍ إشارةً منه إلىٰ شذوذها، انظر «الفتح» (٧/ ٥٧٨).

وقبله ابن كثير أورد رواية (المرَّتين) في «البداية والنهاية» (٤/ ٣٠٤) وعقَّب عليها بقوله: «فيه نَظر، والظَّاهر أنَّه أراد فِرقتين»، وكذا ابن القيِّم في «إغاثة اللهفان» (١/ ٣٠١) قال: «هذا ممَّا يَعلم أهل الحديث ومَن له خبرة بأحوال الرَّسول ﷺ وسيرته أنَّه غلط، وأنَّه لم يقع الانشقاق إلَّا مرَّة واحدة».

(٢) رواه البخاري في (ك: المناقب، باب: سؤال المشركين أن يريَهم النبي ﷺ آية، رقم: ٣٦٣٧)، ومسلم في (ك: صفات المنافقين وأحكامهم، باب: انشقاق القمر، رقم: ٢٨٠٢).

(٣) رواه البخاري في (ك: المناقب، باب: سؤال المشركين أن يريَهم النبي ﷺ آية، رقم: ٣٦٣٦)، ومسلم في (ك: صفات المنافقين وأحكامهم، باب: انشقاق القمر، رقم: ٢٨٠٠).

(٤) رواه البخاري في (ك: مناقب الأنصار، باب، رقم: ٣٨٧٠)، ومسلم في (ك: صفات المنافقين وأحكامهم، باب: انشقاق القمر، رقم: ٢٨٠٣).

المَطلب الثَّاني
سَوْقُ دعاوي المُعارِضات الفكريَّةِ المُعاصرةِ
على أحاديثِ انشقاقِ القَمر

أورَد بعض المُعاصرين علىٰ حديثِ انشقاقِ القمر جملةً مِن المعارضات؛ تَتلخَّص في ثلاثٍ رئيسةٍ:

المُعارِض الأوَّل: أنَّ انشقاقَ القمر لو وَقع لجاءَ متواترًا؛ إذْ يَستحيل أن يَقَعَ مثلُ هذا الحدَث الكونيّ، ولا تَتوفَّر الدَّواعي علىٰ نقلِه وتدوينِه، ولا يَشتهر في سائرِ الأمصار؛ فخفاءُ ذلك يدلُّ علىٰ انتفاءِ وقوعِه.

وأوَّل مَن نُسبت إليه هذه الشُّبهة إبراهيم النظَّام (ت٢٣١هـ) من كبار المعتزلة، وعَلَّل إنكارَه لهذا الانشقاقِ بأنَّه «لو كان قد انشَقَّ، لَعَلِم بذلك أهل الغرب والشَّرق؛ لمشاهدتهم له»[(١)]، ثمَّ بلَغت القِحة بنفسِه الأمَّارةِ أن كَذَّب ابنَ مسعود رضي الله عنه في روايته[(٢)].

ثمَّ تلقَّفها عنه تلميذُه وربيبُ نِحلته الجاحظُ (ت٢٥٥هـ)؛ فقد نُقِل أنَّه كان يَنفي ذلك، ويقول: «لم يَتواتر الخَبر به»[(٣)].

---

(١) ذكر ذلك القاضي عبد الجبَّار المعتزليُّ في «تثبيت دلائل النُّبوة» (١/ ٥٥-٥٦) في معرض الردِّ علىٰ النَّظَّام إنكارَه أحاديث الانشقاقِ.

(٢) انظر «الفصل» لابن حزم (١/ ٥٧-٥٨).

(٣) «الأزمنة والأمكنة» لأبي علي المرزوقي (ص/ ٥٤).

وقد سَلَّم لهذه الشُّبهةِ مِن المتأخِّرين (محمَّدِ رشيد رضا)، ونظمَها في سِلك اعتراضاتِه علىٰ الحديث، قائلًا في إنكارها: «ذَكَر علماءُ الأصولِ أنَّ الخبرَ اللُّغوي ما يحمل الصِّدقَ والكذبَ لذاتِه. . وذَكروا أنَّ مِمَّا يُقطعُ بكذبه: الخبرُ الَّذي لو كان صحيحًا لتوفَّرت الدَّواعي علىٰ نقله بالتَّواتُر؛ إمَّا لكونه مِن أصول الشَّريعة، وإمَّا لكونه أمرًا غريبًا؛ كسقوطِ الخطيب عن المنبر وقتَ الخطبة.

ومِن المَعلوم بالبداهة أنَّ انشقاقَ القمرِ أمرٌ غريبٌ؛ بل هو في مُنتهىٰ الغرابة الَّتي لا يُعَدُّ سقوط الخطيب في جانبها غريبًا؛ لأنَّ الإغماءَ كثيرُ الوقوع في كلِّ زَمَن. . وانشقاق القَمر غير مَعهودٍ في زَمَنٍ مِن الأزمان، فهو محالٌ عادةً وبحسب قواعد العلمِ مادام الكونُ ثابتًا، وإنْ كان ممكِنًا في نفسه لا يُعجِزُ الخالقَ تعالىٰ إن أراده، فلو وقع لتوفَّرت الدَّواعي علىٰ نقله بالتَّواتر؛ لشدَّة غرابتِه عند جميع النَّاس في جميع البلاد، ومِن جميع الأُمَم»[1].

المعارض الثَّاني: أنَّ هذه الأحاديث معارضة للقرآن الَّذي دلَّ علىٰ امتناعِ إرسالِ الآياتِ الحسيَّة، لأنَّ التَّكذيبَ بها مُوجبٌ لتعجيل العذابِ، كما حصلَ للأُممِ السَّابقةِ حين كَذَّبت، فلَّما لم يُستأصَلْ أهل مكَّة بالعذاب، علِمنا أنَّ آيةَ انشقاقِ القمر لم تَقَع.

وفي تقرير هذه الشُّبهة يقول (محمَّد الغزالي):

«عندما قَرأتُ حديثَ الانشقاقِ، شرعتُ أفكِّر بعمقٍ في موقف المشركين، إنَّهم انصرفوا مُكذِّبين إلىٰ بيوتِهم ورِحالِهم، بعدما رَأوا القَمر فلقتين عن يمينِ الجبل وشماله، قالوا: سَحَرنا محمَّد، ومَضوا آمنين سالمين، لا عقابَ ولا عتابَ . . !

قلتُ: كيف هذا؟ . . إنَّ التَّكذيب بعدَ وقوع الخارقِ المَطلوب يوجِبُ هلاكَ المُكذِّبين! فكيف يُترَك هؤلاء المَكيُّون بدون توبيخٍ ولا عقوبةٍ بعد احتقارهم لانشقاق القمر؟!. . يؤكِّد القرآن الكريم هذا المنطق في سورة الإسراء: ﴿وَمَا مَنَعَنَآ

(١) «مجلة المنار» (٣٠/٢٦١).

﴿أَن نُّرۡسِلَ بِٱلۡأٓيَٰتِ إِلَّآ أَن كَذَّبَ بِهَا ٱلۡأَوَّلُونَۚ﴾ [الإسراء: ٥٩]، فإذا كان إرسال الآيات ممتنعًا لتكذيبِ الأوَّلين بها، فكيف وَقَعَ الانشقاق؟!»(١).

المعارض الثَّالث: أنَّ الثَّابتَ في القرآن الاكتفاء بالقرآنِ آيةً مُعجزةً واحدةً برهانًا علىٰ نبوَّة محمَّد ﷺ.

وفي تقرير هذا الاعتراض يقول (رشيد رضا) في مَعرضِ استبعادِه لحادثة انشقاقِ القمر:

«قد ثبتَ بآياتِ القرآن المحكمة الكثيرةِ القطعيَّة الدَّلالة أنَّ آيةَ الله تعالىٰ وحجَّته علىٰ صحَّة نُبوَّة خاتم رسلِه محمَّد ﷺ الَّتي تحدَّىٰ بها الكُفَّار، ولم يحتجَّ عليهم بغيرها، هي كتاب الله، المعجز للبَشر ولغيرهم مِن الخلق، وثبتَ بالحديث الصَّحيح الصَّريح أيضًا، فقد قال ﷺ: «**ما من الأنبياء نبيٌّ إلَّا أُعطي ما مثله آمن عليه البَشر؛ وإنَّما كان الَّذي أوتيته وحيًا أوحاه الله إليَّ، فأرجو أن أكون أكثرهم تابعًا يوم القيامة**» رواه الشيخان..

وصرَّح الله في بعض آياته بأنَّ آيته الكتاب العزيز المشتمل علىٰ آياتٍ كثيرة في آيةِ الله الكبرىٰ.. ﴿وَقَالُواْ لَوۡلَآ أُنزِلَ عَلَيۡهِ ءَايَٰتٞ مِّن رَّبِّهِۦۖ قُلۡ إِنَّمَا ٱلۡأٓيَٰتُ عِندَ ٱللَّهِ وَإِنَّمَآ أَنَا۠ نَذِيرٞ مُّبِينٌ ۝٥٠ أَوَلَمۡ يَكۡفِهِمۡ أَنَّآ أَنزَلۡنَا عَلَيۡكَ ٱلۡكِتَٰبَ يُتۡلَىٰ عَلَيۡهِمۡۚ﴾ [العنكبوت: ٥٠، ٥١]»(٢).

هذا مُجمَل ما أوردوه مِن المعارضات المَسوقَةِ علىٰ أحاديث انشقاقِ القمر؛ حيث جعله بعض الحَداثيِّين مِن «المُتخَيَّل» القابع في العقليَّة الإسلاميَّة، والَّذي نُسِج لسدِّ فراغ كبير في القرآن حيث لم يَتحدَّث البتَّة عن أيِّ معجزةٍ للنَّبي ﷺ، خلافًا لما كان للأنبياء قبله!(٣)

---

(١) «الطريق من هنا» (ص/٥٨)، والشُّبهة متلقفة عن رشيد رضا في «مجلته المنار» (٣٠/ ٣٦١).

(٢) «مجلة المنار» (٣٠/ ٣٦٢) بتصرف يسير في آخره.

(٣) انظر «المخيال العربي في الأحاديث المنسوبة إلىٰ الرسول» لمنصف الجزار (ص/ ٣٦٢)، و«دفع دعوىٰ المعارض العقلي» (ص/ ٣٤٧).

يقول (بسَّام الجمل): «لقد عَدَّ المُفسِّرون وعلماء القرآنِ انْشِقاقَ القمرِ حَدَثًا خارقًا للعادةِ، واعتبروه دليلًا علىٰ نُبوَّة محمد ﷺ، ومعجزةً من معجزاته؛ ولذلك فَسَّروا الآية تفسيرًا مُباشرًا، وسَلَّموا بحقيقة انشقاق القَمر نِصفين.

وجَليٌّ أنَّ وظيفة المُتخيَّل في هذا الخبر: سَدُّ فراغٍ كبيرٍ في القرآن، فهو لم يَتحدَّث البتَّة عن أيِّ معجزةٍ لمحمَّد ﷺ، خلافًا لما كان لسابقيه مِن الأنبياء مِن معجزات، خاصَّة منهم موسىٰ وعيسىٰ، فنَقَّب المفسِّرون في نصِّ المُصحف عمَّا يَصلحُ شاهدًا علىٰ حُصول معجزاتٍ في طَورِ النُّبوَّة»[1].

أمَّا (حسن حنفي)؛ فقد جعل الغرض من هذا التَّخييل وسيلةً لإقناع جمهرةٍ مِن النَّاس يعيشون في مُجتمعٍ صحراويٍّ، لم يكن للآلهة أو للسَّحَرَة فيه أيُّ قُدرةٍ علىٰ خرق قوانين الطَّبيعة، مع جهلهم بقوانين العلم، فـ«كان مِن الطَّبيعي أن يكون انشقاقُ القَمَر، وتوقُّف الشَّمس، في الخيال الشَّعبي ولدىٰ رُواة المدح: أحدَ وسائل التَّخييل، وطُرق الإقناع»[2]!

(١) «أسباب النُّزول» (ص/ ٣٩٥-٣٩٦).

(٢) «من العقيدة إلىٰ الثَّورة» لحسن حنفي (٤/ ١٤٩-١٥٠).

المَطلب الثَّالث
دفع المُعارِضاتِ الفكريَّةِ المُعاصرةِ
عن أحاديثِ انشقاقِ القَمَر

والجواب عن تلك المعارضات الثَّلاث في الفِقَر التَّالية:

أمَّا دعوىٰ أنَّ انشقاق القَمر لو وَقع لتوافرت الدَّواعي علىٰ نقله متواترًا، ولَمَا خفِي علىٰ أهل الأقطار.

فيُقال في تَفصيلِ جوابها إمعانًا في تَفهيمِ المُعترض:

أوَّلًا: هذه الحادثة وَقَعتْ ليلًا، وذلك أنَّه شيءٌ طَلَبه قومٌ مخصوصون مِن أهل مكَّة، ومِن شأنِ اللَّيل أن يكون أكثرُ النَّاس فيه في غفلةٍ، أو نوم، أو سكونٍ عن المشي في الطُّرق، سيما في موسم البرد، مُستكنِّين بالأبنية ونحوها.

أفلا نرىٰ إلىٰ خسوفِ القمر؟ فإنَّه يكون كثيرًا، وأكثر النَّاس لا يحصلُ لهم العلم به، حتَّىٰ يُخبِرهم أحدٌ به في السَّحَر[1].

يقول أبو سليمان الخطَّابي: «الأيقاظ البارِزون منهم في البوادي والصَّحارىٰ قد يتَّفِق أن يكونوا في ذلك الوقت مَشاغيل بما يُلهيهم مِن سَمر وحديثٍ، وبما يهمُّهم مِن شغلٍ ومِهنة، ولا يجوز أن يكونوا لا يزالون مُقنِعِي رؤوسِهم، رافعين لها إلىٰ السَّماء، مُترصِّدين مركزَ القَمر مِن الفَلك لا يغفلون عنه، حتَّىٰ إذا حَدَث بجُرمِ القمر حَدثٌ مِن الانشقاق، أبصروه في وقتِ انشقاقِه، قبل التئامِه واتِّساقِه!

(١) انظر «إظهار الحق» للهندي (١٠٣٨/٤)، و«فيض الباري» للكشميري (٤٠٨/٥).

وكثيرًا ما يَقع للقمر الكسوف، فلا يشعر به النَّاس، حتَّىٰ يخبرهم الآحاد منهم والأفراد مِن جماعتهم، وإنَّما كان ذلك في قدرِ اللَّحظة الَّتي هي مدرك البَصر»[1].

ثانيًا: أنَّ هذا إنَّما يَلزَم لو جُوِّزَ استواءُ أهل الأرض في إدراكِ مَطالِعِه، ومِن المَعلوم أنَّ القَمَر لا يطلع علىٰ أهلِ الأرضِ كلِّهم في زمانٍ واحدٍ؛ بل يطلع علىٰ قومٍ قبل طلوعه علىٰ آخَرين[2].

هذا إن لم يَحُل دون رؤيتِه في كثيرٍ مِن الأمكنة والأوقات سَحابٌ غَليظ أو جبال! وأهلُ البلاد الشَّمالية كشَمالِ آسيا وأوربا في موسم نزول الثَّلج والضَّباب، لا يَرَون الشَّمسَ إلَّا أيَّامًا في كثير من الأوقات، فضلًا عن أن يروا القَمر! مع شيوع الجهلِ في تلك الدِّيار وقتئذٍ، وعدم رسوخ الكتابِ فيهم[3].

ومع الأخذِ بعينِ الاعتبارِ: أنَّ زَمنَ الانشقاقِ كان قصيرًا لم يطُل، ولم تَتَوافر الدَّواعي علىٰ الاعتناءِ بالنَّظرِ إليه وقتها، إذْ لم تكُن مُتوقَّعة! فانتبهَ له مَن استشهدوا به، ولم يَرَه مَن كانوا في الأطرافِ، ولا استحالة في هذا[4].

يقول أبو حامد الغزاليُّ: «إنَّ مِثلَ هذا إنَّما يَعلَمُه مَن قيل له: أُنظر إليه، فانشقَّ عقيبَ القولِ والتَّحدي، ومَن لم يَعلم ذلك، ووَقَع عليه بصرُه، ربَّما تَوهَّم أنَّه خيالٌ انقَشَع، أو كوكبٌ كان تحت القَمر، فانجلىٰ القَمرُ عنه، أو قطعةُ سحابٍ ستَرت قطعةً مِن القمر، فلهذا لم يتواتر نقلُه»[5].

ثالثًا: دعواهم أنَّ أهلَ التَّواريخ لم ينقلوا ذلك؛ ممَّا يؤكِّد عدم حصول هذه الآية، يُقال فيه: نَفيُ العلمِ ليس بعلمٍ؛ ويكفي في تثبيتِ مثل هذا ألَّا يَرِدَ عن

---

(١) انظر «أعلام الحديث» للخطَّابي (٣/١٦١٩).

(٢) انظر «المُفهِم» للقرطبي(٧/ ٤٠٤)، و«إظهار الحق» (٤/ ١٠٤٠).

(٣) انظر «إظهار الحق» (٤/ ١٠٤٠).

(٤) «فيض الباري» للكشميري (٥/ ٤٠٨).

(٥) «المستصفىٰ» (ص/ ١١٥).

أحدٍ من أهل التَّاريخ ولا المُعانين للتَّنجيم نفيُ الواقعةِ نفسِها؛ «فالحُجَّة فيمن أثبتَ، لا فيمن يوجدُ عنه صريح النَّفي؛ حتَّىٰ إن وُجِد عنه صريح النَّفي، يُقدَّم عليه مَن وُجِد منه صريحُ الإثبات»[1].

وعلىٰ خلافِ ما سارعوا إليه مِن النَّفي المطلقِ عن أربابِ التَّواريخ تدوين هذه الواقعة، فقد ذكر ابن كثير (ت٧٧٤هـ) أنَّها قد أُرِّخ لها في بعضِ بلاد الهندِ، وأنَّه بُنِي بناءٌ تلك اللَّيلة، وأُرِّخ بليلةِ انشقاقِ القمر![2]

يعزِّز هذا النَّقلَ ما ذكره الكشميريُّ (ت١٣٥٣هـ) عن كتاب «تاريخ فَرِشْتَه» للاسترباديّ[3]: أنَّ أحد ملوكِ الهند رأىٰ الانشقاقَ، يُسمَّىٰ: (راجهُ وجبال)، وأنَّ علىٰ اسمه سُمِّيت بلدة (بَهوبال)[4]!

وينقل رحمة الله الهندي (ت١٣٠٨هـ) عن نفسِ كتاب الاسترابادي: أنَّ أهل مِلِيبار من إقليم الهند رأوه أيضًا، وأسلَمَ والي تلك الدِّيار، الَّتي كانت مِن مجوس الهند، بعد ما تحقَّق له هذا الأمر[5].

يشهد لهذا النَّقل: ما وَقَف عليه بعض الأكاديميِّين في مكتبة المركز الهنديِّ بالمتحف البريطانيِّ بمدينة لندن: **حيث رأوا في إحدىٰ المخطوطات الهنديَّة القديمة المحفوظة فيها: أنَّ أحدَ ملوك مِليبارْ -وهي إحدىٰ مُقاطعات جنوب غربيِّ الهند- وكان اسمه «شاكْرُوتي فارْماد»: عايَنَ انشقاقَ القمر علىٰ نفسِ عهدِ محمَّد ﷺ، وأنَّه أخذ يحدِّث النَّاس بذلك!**[6]

---

(١) «فتح الباري» لابن حجر (٧/ ١٨٥-١٨٦).

(٢) انظر «البداية والنهاية» (٤/ ٢٩٩).

(٣) لمؤلفه: محمد قاسم هندوشاه الاسترجادي، نزيل الهند، الملقب بـ (فِرِشته)، المتوفىٰ في حدود سنة ١٠١٨هـ، اشتهر بهذا التاريخ، كتب فيه بالفارسية تاريخ الهند من الفتح الإسلامي، إلىٰ العام الذي توفي فيه، واعتمد علىٰ عدة مصادر هي الآن مفقودة، ولم يُترجم بعد حسب علمي، انظر «كشف الظنون» (٦/ ٢٦٨).

(٤) «فيض الباري» (٥/ ٤٠٨).

(٥) «إظهار الحق» للهندي (٤/ ١٠٣٩).

(٦) نقلًا عن «السماء في القرآن الكريم» لـ د. زغلول النجار (ص/ ٥٤٢-٥٤٣).

وقد تحقَّقتُ بنفسي مِن وجود هذه المخطوطة الهنديَّة القَديمة بمُراسلةِ نفسِ القَائِمين علىٰ هذه المكتبة العَريقة بلندن، فردُّوا عليَّ بالإيجاب، وأنَّها عندهم بعنوان: «**قِصَّة شاكْرُوتي فارْماد**»، وأَفَادوني بوجودِ نصٍّ فيها يُفيد رؤيةَ هذا المَلِك لانشقاق القَمر زمنَ النَّبي محمَّد! وأنَّ رؤيتَه هذه كانت سَببًا فيما بعدُ لتوطينِ (المُحَمَّديِّين). يعنون: المسلمين. في مِليبار!(١)

بل قريبًا منَّا؛ نشرت أحد المواقع العلميَّة التَّاريخيَّة المتخصِّصة في حضارة (المَايا) في أمريكا الجنوبيَّة، مقالًا عجيبًا يؤكِّد وقوع انشقاق القمر في القرن السَّابع الميلاديِّ. أي في نفس وقت وجود النَّبي ﷺ في مكَّة!. وأنَّ أغلب الأمَم في تلك القارَّة رأته، بل قامت بتغيير تقويمها الفلكيِّ ليوافقه!(٢)

ولم يكُن قد خطر ببالِ مَن نشروا هذا المَقال أنَّهم بذلك يُثبتون آيةً من أعظم الآيات علىٰ نبوَّة محمَّد ﷺ! فلمَّا بلغهم ما أحدثه من ضجَّة اعتلىٰ فيها المسلمون، سارعوا إلىٰ تغيير عنوان المَقال أربعةً وخمسين مرَّةً تعميةً عليه!(٣)

والله مُتِّم نورَه ولو كره الكافرون.

رابعًا: أنَّ خَبَر انشقاقِ القَمرِ ممَّا تواتر علمُه عندَ أهلِ الإسلام، وقد ثَبت في مَعْلَمات السُّنَّة ودواوينها، وفي كُتب أهل السِّيَر، وفي أسفار مَنْ صَنَّف في دلائل نبوَّته ﷺ، وتناقَلَه الأئمَّة الثِّقات؛ فالقدْح في روايتهم مع ما عُلِم بالضَّرورة عنهم من شدَّة تمحيص الرِّوايات، ومعرفة أصول نقلِها، والبلوغ في هذا الشَّأن أعلىٰ درجات التثبُّت، مع ما في هذه الحادثة من الإعجاز الَّذي تحدَّىٰ به

---

(١) رقم رقَّة المخطوطة في المكتبة (IO-٢٨٠٧)، وموضع الكلام عن حادثة انشقاق القمر موجود منها في (ص/ ٨١) و(ص/ ١٤٠).

(٢) المقال بعنوان:

The split moon of the madrid codex and persian manuscripts

أو: القمر المنشق في وثائقيات مدريد والمخطوطات الفارسية.

(٣) مُستفاد من مقال بموقع (الباحثون المسلمون) بعنوان: هل لانشقاق القمر من شواهد علميَّة وتاريخيَّة؟! وفيه أدرجوا روابط المقال الأصلي لذاك الموقع التَّاريخيِّ.

النَّبي ﷺ مَن عايَن هذه الواقعة من المشركين، لا شكَّ أنَّ مَن جَعل ذلك كلَّه دَبْرَ أُذنيه فقد كابر المقطوع به في شريعتِنا[1].

وقد حكىٰ جلَّةٌ مِن الأئمَّة إجماعَ الأوائلِ علىٰ وقوع هذه الحادثة، وحكم بعضهم بالتَّواتر لها، مُستفادًا مِن «روايةِ خَلقٍ مِن الصَّحابة، وعنهم خَلْق»[2]، إلىٰ أن دُوِّنت الواقعة في دواوين الإسلام، حتَّىٰ نظمها ابن جعفر الكتَّاني في سِلك الأحاديث الَّتي بلغتْ مبلَغَ «التواتُر» و«الاستفاضة»[3].

فمِن أولئك الأعلامِ الَّذين صرَّحوا بذلك:

ابن عبد البَرِّ؛ حيث قال: «قد روىٰ هذا الحديث جماعةٌ كثيرة من الصَّحابة، وروىٰ ذلك أمثالهم من التَّابعين، ثمَّ نقله عنهم الجمُّ الغفير، إلىٰ أن انتهىٰ إلينا، ويؤيِّد ذلك بالآية الكريمة، فلم يبقَ لاستبعادِ مَن استبعدَه عذرٌ»[4].

وقال القاضي عياض: «أجمع المفسِّرون وأهلُ السُّنة علىٰ وقوعه»[5]، ثمَّ ذَكرَ مَن رواه مِن الصَّحابة، منهم: عليٌّ، وابن مسعود، وحذيفة، وجُبير بن مُطعِم، وابن عمر، وابن عبَّاس، وأنس ﷺ[6].

وكذا قال ابن كثير: «قد أجمع المسلمون علىٰ وقوع ذلك في زمنِه عليه الصَّلاة والسَّلام، وجاءت بذلك الأحاديث المتواترة مِن طرق متعدِّدة، تفيد القطعَ عند مَن أحاط بها، ونَظر فيها»[7].

وقال أبو العبَّاس القرطبي: «قد روىٰ هذا الحديث جماعةٌ كثيرة من الصَّحابة.. وفاضتْ أنوارُه علينا، وانضافَ إلىٰ ذلك ما جاء من ذلك في القرآن

---

(١) «دفع دعوىٰ المعارض العقلي» (ص/٣٥٣).

(٢) «البحر المحيط» للزركشي (٦/ ١٢٥).

(٣) انظر «نظم المتناثر» (ص/٢١٢)، وانظر «لوامع الأنوار البهية» للسفاريني (٢/٢٩٨).

(٤) نقلًا عن «فتح الباري» لابن حجر (١٨٦/٧)

(٥) «الشفا» (١/ ٢٨١).

(٦) انظر «موافقة الخُبر الخبر» لابن حجر (١/ ٢٠١).

(٧) «البداية والنهاية» (٤/ ٢٩٣).

المتواترِ عند كلِّ إنسان؛ فقد حَصل بهذه المعجزةِ العِلمُ اليقين الَّذي لا يَشكُّ فيه أحدٌ من العاقلين»[1].

وما حوته تلك الأحاديث المتظافرة مِن إثباتِ حادثة الانشقاقِ، قد ثبت بنصِّ القرآن الكريم، في قوله تعالىٰ: ﴿ٱقْتَرَبَتِ ٱلسَّاعَةُ وَٱنشَقَّ ٱلْقَمَرُ ۝١ وَإِن يَرَوْا۟ ءَايَةً يُعْرِضُوا۟ وَيَقُولُوا۟ سِحْرٌ مُّسْتَمِرٌّ﴾ [القمر: ١-٢]، والقرآن مَنقولٌ بنقلِ الكافَّة عن الكافَّة، لا يمتري في هذا اثنان.

وفي تقرير هذين التَّواترين: التَّواتر القرآني، والتَّواتر الحَديثيُّ، يقول ابن تيميَّة:

«مَعلوم أنَّ هذه المعجزات لا ريبَ فيها، وانشقاق القمر قد أخبر الله به في القرآن، وتواترت به الأحاديث، كما في «الصَّحيحين» وغيرهما، عن ابن مسعود، وأنس، وابن عبَّاس، وغيرهم، وأيضًا فكان النَّبي ﷺ يقرأ بهذه السُّورة في الأعياد، والمجامع العامَّة، فيسمعها المؤمن، والمنافق، ومَن في قلبه مرض، ومِن المعلوم أنَّ ذلك لو لم يكن وقع لم يكن ذلك:

أمَّا أوَّلًا: فلِأنَّ مَن مقصوده أنَّ النَّاسَ يصدِّقونه ويقِرُّون بما جاء به، لا يُخبرهم دائمًا بشيءٍ يعلمون كذبه فيه، فإنَّ هذا يُنفِّرهم، ويوجب تكذيبَهم لا تصديقَهم.

وأمَّا ثانيًا: فلِأنَّ المؤمنين كانوا يسألونه عن أدنىٰ شبهةٍ تقع في القرآن.. فكيف يقرأ عليهم دائمًا ما فيه الخبر بانشقاق القمر، ولا يَردُّ علىٰ ذلك مؤمنٌ، ولا كافرٌ، ولا مُنافق؟!»[2].

فإن زَعم زاعمٌ: أنَّ أسلوبَ الماضي في قوله تعالىٰ: ﴿وَٱنشَقَّ ٱلْقَمَرُ﴾ ليس علىٰ حقيقتِه، وإنَّما غَرضه التَّأكيد علىٰ تَحقُّقِ الفعل في المستقبل[3] عند قيام

(١) «المفهم» (٧/٤٠٣).
(٢) «الصفدية» (١/١٣٩-١٤١).
(٣) انظر «دين السلطان» لنيازي عز الدين (ص/٤٨٤).

السَّاعة، نظير قوله تعالىٰ: ﴿أَتَىٰٓ أَمۡرُ ٱللَّهِ فَلَا تَسۡتَعۡجِلُوهُۚ﴾ [النحل: ١]، فأمر الله الَّذي هو قيام السَّاعة لم يأتِ بعد، ولكن المراد المبالغة في تحقُّق وقوعِه، فنُزِّل منزلة الواقع.

فجواب ذلك مِن ثلاثة وجوه:

الأوَّل: أنَّ هذا المعنىٰ الَّذي نَزع إليه المُعترض هو خلاف الظَّاهر من استعمال صيغة الماضي، الدَّالة في الأصلِ علىٰ الفراغِ من وقوعِ الفعل، وظواهر الكتابِ لا يجوز الخروج عنها إلَّا بقرينةٍ، ومَن تقحَّم الخروجَ بغير قرينةٍ توجب ذلك، فقد رامَ إفسادَ الخِطاب علىٰ النَّاس، وتلبيسَ المُراد من الكلام عليهم.

الثَّاني: ما أورده المعترضون دعمًا لشبهتهم مِن التَّمثيل بقوله تعالىٰ: ﴿أَتَىٰٓ أَمۡرُ ٱللَّهِ فَلَا تَسۡتَعۡجِلُوهُۚ﴾ علىٰ استعمالِ الماضي في القرآن للمبالغةِ في تحقيق الأمر في المستقبل: هو في حقيقته عاضدٌ لما قرَّرناه مِن وجوبِ وجودِ القرينةِ الصَّارفةِ عن الأصل!

وذلك أنَّ هذه الآية الكريمة قد دلَّت علىٰ تحقُّقَ إتيان السَّاعةِ في المستقبل القريب، لا أنَّ الأمر أتىٰ ووَقع، بقرينة قوله في آخرها: ﴿أَتَىٰٓ أَمۡرُ ٱللَّهِ فَلَا تَسۡتَعۡجِلُوهُۚ﴾، واستعجالُ الشَّيء لا يكون إلَّا عند عدم مَجيئِه أو تحقُّقه.

الثَّالث: ممَّا يؤيِّد أنَّ صيغةَ الماضي في آيةِ الانشقاقِ علىٰ ظاهِرها قوله تعالىٰ بعدها: ﴿وَإِن يَرَوۡاْ ءَايَةٗ يُعۡرِضُواْ وَيَقُولُواْ سِحۡرٞ مُّسۡتَمِرّٞ﴾ [القمر: ٢]، «فإنَّ ذلك ظاهرٌ في أنَّ المُراد بقوله: ﴿وَٱنشَقَّ ٱلۡقَمَرُ﴾: وقوع انشقاقِه، لأنَّ الكُفَّار لا يقولون ذلك يومَ القيامة! وإذا تَبيَّن أنَّ قولهم ذلك إنَّما هو في الدُّنيا، تَبيَّن وقوعُ الانشقاق، وأنَّه المراد بالآية الَّتي زعموا أنَّها سِحرٌ»[١] «مستمرٌّ مِن سِحرِه، وحيلةٌ مِن حِيَلِه، كما قد كانوا يقولون في غير ذلك مِن أعلامِه ﷺ»[٢].

---

(١) «فتح الباري» لابن حجر (٧/ ١٨٦).

(٢) «تأويل مختلف الحديث» لابن قتيبة (ص/ ٧٥).

وأمَّا دعوىٰ (رشيد رضا) في المعارضة الثَّانية: أنَّ هذه الأحاديث مُعارِضةٌ للقرآن الَّذي دلَّ بالقطعِ علىٰ امتناعِ إرسالِ الآياتِ الحسيَّة، لأجل أنَّ التَّكذيب بها مُوجِبٌ لتعجيل العذابِ .. إلخ؛ فجوابه:

أنَّ المعترض بمثل هذه الشُّبهة مُلزَم بخِيارين لا ثالث لهما:

أولاهما: أن علماءَ الإسلامِ اجتمعوا علىٰ ضلالةٍ حين اتَّفقوا علىٰ إثباتِ انشقاقِ القَمر آيةً للنَّبي ﷺ، وكانوا في ذهولٍ عمَّا اهتدىٰ إليه هو مِن استحالةِ ذلك له!

ثانيهما: أن تكون تلك الآيات الَّتي استدَّل بها المعترض غيرَ قطعيَّة الدَّلالة علىٰ نفيِ تلك الحادثة، وأنَّ معناها لا يَتعارض معها حقيقةً، لانفكاكِ الجِهة.

ولا ريبَ أنَّ هذا الخيار الثَّاني هو الواجب التَّسليم له، فإنَّ مُشركي قريشٍ في ما ساقه المعترض مِن الآياتِ: **إنَّما طَلَبوا مِن نبيِّنا ﷺ آياتٍ حِسيَّةً بعينِها تَدُلُّ عندهم علىٰ صِدقِه، طلبوا ذلك تعجيزًا له ومعاندةً**، فلم يُستجَب لهم، حتَّىٰ لا يُعجَّل لهم العذاب، كما عُجِّل لمن قبلهم من الأُمَم السَّابقة ممَّن كابروا ما عَاينوه مِن الآياتِ، فهذه هي سُنَّة الله فيمَن اقترحَ آياتٍ ثمَّ كفَر بها مُستهترًا بعِنادٍ، والمُراد مِن قول الله تعالىٰ: ﴿وَمَا مَنَعَنَآ أَن نُّرۡسِلَ بِٱلۡأٓيَٰتِ إِلَّآ أَن كَذَّبَ بِهَا ٱلۡأَوَّلُونَۚ وَءَاتَيۡنَا ثَمُودَ ٱلنَّاقَةَ مُبۡصِرَةٗ فَظَلَمُواْ بِهَاۚ وَمَا نُرۡسِلُ بِٱلۡأٓيَٰتِ إِلَّا تَخۡوِيفٗا﴾ [الإسراء: ٥٩].

ففي أسلوب الآيةِ حذف، والتَّقدير: فما مَنَعَنا أن نُرسِل بالآياتِ الَّتي اقترحوها إلَّا أن يُكذِّبوا بها كما كَذَّب الأوَّلون[١]، والمعنىٰ: لو أرسلناها فكَذَّبتم، لأُهلكتم كما أُهلك أولئك[٢]، وعلىٰ ذلك تكون (أل) في قوله: ﴿بِٱلۡأٓيَٰتِ﴾ للعهدِ لا للجنسِ[٣].

---

(١) «الجامع في أحكام القرآن» للقرطبي (١٠/ ٢٨١).

(٢) انظر «كشف المشكل» لابن الجوزي (١/ ٢٩٢).

(٣) انظر «التحرير والتنوير» (١٥/ ١٤٣).

وممَّا يوطِّد هذا المعنىٰ من السِّيرةِ النَّبوية:

ما ثبت علىٰ لسانِ ابن عبَّاس ﷺ: مِن سؤالِ أهل مكَّة النَّبيَّ ﷺ أن يجعلَ لهم الصَّفا ذهبًا، وأن يُنحيَّ الجبالَ عنهم فيزرعوا، فقال الله له: «**إن شئتَ أن تَستأنيَ بهم، وإن شئتَ أن نُؤتيهم الَّذي سألوا، فإن كفروا أُهلكوا كما أَهلكتُ مَن قبلهم**»، فقال: «**لا، بل أستأني بهم**»[1].

لكنَّ حادثة انشقاق القمر تختلف عن هذا، فإنَّ النَّفر مِن أهل مكَّة حين سألوا النَّبي ﷺ آيةً قد أطلقوا الطَّلَبَ في ذلك، **فلم يقترحوا آيةً من عندهم بعينِها يعلِّقون بها إيمانَهم!** فقضىٰ الله أن يُريَهم آيةَ انشقاقِ القمر[2].

فهذا الفرق بين الحالتين؛ و(رشيد رضا) نفسُه أقرَّ بأنَّ آية الانشقاقِ إن صحَّ وقوعها بدون اقتراح سيزول هذا الإشكال مِن أصله[3]؛ فها هو قد زال!

وأمَّا دعواهم في المعارضةِ الثَّالثة: أنَّ الآية الوحيدة الَّتي أُوتِيَها النَّبي ﷺ هي القرآن: فقد سَبَق الجواب عنها في مَبحثِ مُعجزات النَّبي ﷺ الحسيَّة في «الصَّحيحين»، والحمد لله الَّذي بنعمتِه تتِمُّ الصَّالحات.

---

(١) أخرجه أحمد في «المسند» (رقم: ٢١٦٦)، وقال أحمد شاكر: «إسناده صحيح».

(٢) وما ساقه (منصف الجزَّار) في كتابه «المخيال العربي في الأحاديث المنسوبة إلىٰ الرَّسول» (ص/٣٦٩) في سياقِ تدليله علىٰ تناقضِ أحاديث انشقاق القمر، وهو ما أخرجه أبو نعيم في «دلائل النبوة» (ص/٢٧٩) من حديث ابن عباس ﷺ قال:

اجتمعت المشركون إلىٰ رسول الله ﷺ..فقالوا: إن كنتَ صادقًا، فشُقَّ القمرَ لنا فرقتين، نصفًا علىٰ أبي قُبيس، ونصفًا علىٰ قعيقعان، فقال لهم رسول الله ﷺ: **إن فعلت تؤمنوا؟** قالوا: نعم .. فأمسىٰ القمر قد مُثِّل نصفًا علىٰ أبي قبيس ونصفًا علىٰ قعيقعان ..».

فهو حديث ساقط لا يصلح أن يُروىٰ، فضلًا عن أن يُستشهد به، ففي إسنادِ أبي نعيم ثلاث فواقر: بكر بن سهل الدُّمياطي، عن عبد الغني بن سعيد الثَّقفي، وكلاهما ضعيفان، انظر «تاريخ ابن يونس» (١/٣٢١)، و«لسان الميزان» (٢/٣٤٤)، وعبد الغني هذا يرويه عن شيخه: موسىٰ بن عبد الرحمن، وهو المعروف بأبي محمد المفسِّر، قال ابن حبان: دجَّال، وقال ابن عدي: منكر الحديث، انظر «لسان الميزان» (٨/٢١٠).

فالحديث منكر الإسناد والمتن معًا، ولو كان صحيح الإسناد لما قوي علىٰ دفعِ باقي الصِّحاح التي تثبت عدم اقتراح المشركين لشقِّ القمر، وإطلاقهم في الطلب.

(٣) «مجلة المنار» (٣١/٦٣).

المَبحث الرابع

نقد دعاوي المُعارضات الفكريَّة المُعاصرة لأحاديثِ الإسراءِ والمِعراجِ

المَطلب الأوَّل
سَوْقِ أحاديثِ الإسراءِ والمِعراجِ

عن أنس بن مالك ﵁، عن مالك بن صعصعة ﵁، أنَّ نبي الله ﷺ حدَّثهم عن ليلة أُسري به: «**بينما أنا في الحَطيم**[١] -وربما قال: **في الحِجْرِ**[٢]- **مضطجعًا، إذْ أتاني آتٍ فَقَدَّ** -قال[٣]: وسمعته يقول: **فشقَّ ما بين هذه إلىٰ هذه** -فقلتُ للجارود[٤] وهو إلىٰ جنبي: ما يعني به؟ قالَ: مِن ثُغْرَةِ[٥] نحرهِ إلىٰ شِعْرَتِهِ[٦]، وسمعتُه يقول: من قَصِّهِ[٧] إلىٰ شِعْرَتِهِ- **فاستخرجَ قلبي، ثمَّ أُتيت بطستٍ من ذهب مملوءةٍ إيمانًا، فغسل قلبي، ثمَّ حُشي، ثمَّ أعيد، ثمَّ أُتيت بدابَّة دون البغل وفوق الحمار أبيض** -فقال له الجارود: هو البُراق يا أبا حمزة؟ قال أنس: نعم- **يَضَعُ خَطْوَهُ عِندَ أقصىٰ طَرْفِهِ، فَحُمِلتُ عليه.**

---

(١) **الحطيم**: الحِجر، انظر: «فتح الباري» لابن حجر (٧/ ٢٠٤).

(٢) قال ابن حجر: الشكُّ من قتادة، «الفتح» (٧/ ٢٥٥).

(٣) القائل قتادة، والمقول عنه أنس ﵁، انظر «الفتح» (٧/ ٢٥٦).

(٤) الجارود قال عنه ابن حجر: لم أر من نسبه من الرُّواة ولعلَّه ابن أبي سبرة البصري صاحب أنس، فقد أخرج له أبو داود من روايته عن أنس حديثًا غير هذا» المصدر السَّابق.

(٥) **من ثُغرته**: الموضع المنخفض الَّذي بين الترقوَّتين، المصدر السَّابق.

(٦) **شِعْرته**: أي شعر العانة، المصدر السَّابق.

(٧) **من قَصِّه**: أي رأس صدره، المصدر السَّابق.

فانطلقَ بي جبريلُ حتَّىٰ أتىٰ السَّماء الدُّنيا فَاسْتَفْتَحَ، فقيل: مَنْ هَذا؟ قال جبريل، قيل: ومَن مَعك؟ قال: مُحَمَّدٌ، قِيل: وقَدْ أُرسِلَ إليه[1]؟ قال: نعم، قيل: مرحبًا به، فنِعمَ المجيءُ جاء، فَفَتَح، فَلمَّا خَلَصْتُ، فإذا فيها آدم، فقال: هذا أبوك آدمُ فَسَلِّمْ عليه، فَسَلَّمْتُ عليه، فَرَدَّ السَّلامَ، ثُمَّ قال: مرحبًا بالابنِ الصَّالح، والنَّبي الصَّالح.

ثُمَّ صَعَدَ، حَتَّىٰ أَتىٰ السَّماء الثَّانية، فَاسْتَفْتَحَ، قِيل مَن هذا؟ قال: جبريلُ، قِيل: ومَن مَعَكَ؟ قال: مُحَمَّدٌ، قيل: وقَد أُرْسِلَ إليهِ؟ قال: نعم، قِيل: مرحبًا به، فَنِعْمَ المَجِيءُ جَاءَ، فَفَتَحَ، فَلمَّا خَلَصْتُ، إذا يَحيَىٰ وعِيسىٰ، وهما ابْنَا الخالة، قَال: هذا يحيىٰ وعيسىٰ، فَسَلِّم عَليهِما، فَسَلَّمْتُ، فَرَدَّا، ثُمَّ قالا: مرحبًا بالأخِ الصَّالِحِ، والنَّبيِّ الصَّالِحِ.

ثمَّ صَعِدَ بي إلىٰ السَّماء الثَّالثة فاسْتَفْتحَ، قِيلَ: مَن هذا؟ قال: جبريلُ، قيل: ومَن مَعك؟ قال: مُحمَّدٌ، قيل: وقد أُرسل إليه؟ قال: نعم، قيل: مَرحبًا به، فنعم المجيء جاء، فَفُتِحَ، فَلما خَلَصْتُ، إذا يوسفُ، قَال: هذا يُوسُفُ، فَسلِّمْ عليه، فَسَلَّمتُ عليه، فَردَّ، ثمَّ قال: مرحبًا بالأخِ الصَّالحِ، والنَّبيِّ الصَّالحِ.

ثُمَّ صَعِدَ بي، حَتَّىٰ أَتىٰ السَّماءَ الرَّابعةَ، فَاسْتَفْتَحَ، قيل: مَن هذا؟ قال: جبريلُ، قيل: ومَن معك؟ قال: مُحَمَّدٌ، قِيل: أَوَ قد أرسل إليه؟ قال: نعم، قيل: مَرْحَبًا به، فنِعمَ المجيءُ جاءَ، فَفُتِح، فلمَّا خَلَصْتُ إلىٰ إدريس، قال: هذا إدريسُ فسلِّم عليه، فَسَلَّمتُ عليه، فَرَدَّ، ثُمَّ قال: مَرْحَبًا بالأخِ الصَّالحِ، والنَّبيِّ الصالح.

ثُمَّ صَعِدَ بي، حتَّىٰ أتىٰ السَّمَاءَ الخامسةَ، فاسْتَفْتَحَ، قيل: مَن هذا؟ قال: جبريل، قيل: ومَن مَعَك؟ قال: مُحمَّد، قيل: وقد أرسل إليه؟ قال: نعم، قيل: مَرْحبًا به، فَنِعمَ المجيءُ جاءَ، فلمَّا خَلَصْتُ، فإذا هارون، قال: هذا هارونُ فَسَلِّم علي، فَسَلَّمْتُ عليه، فَرَدَّ، ثُمَّ قال: مَرحبًا بالأخِ الصَّالحِ، والنَّبيِّ الصَّالحِ.

---

(١) أي للعروجِ، وليس المراد أصل البعث؛ لأنَّ ذلك كان مُشتهرًا في الملكوت الأعلىٰ، المصدر السَّابق (٧/ ٢٦٢).

ثُمَّ صَعِدَ بي، حتَّىٰ أتىٰ السَّماء، فَاسْتفتحَ، قيل: مَن هذا؟ قال: جبريلُ، قيل: مَن مَعَكَ؟ قال: مُحمَّدٌ، قيل: وقد أُرسل إليه؟ قال: نعم، قال: مرحبًا به، فَنِعمَ المجيءُ جاءَ. فلما خَلَصْتُ، فإذا موسىٰ، قال: هذا مُوسَىٰ فَسَلِّم عليه، فَسلَّمْتُ عليه، فَرَدَّ، ثُمَّ قال: مرحبًا بالأخِ الصَّالِحِ، والنبيِّ الصَّالِحِ، فَلمَّا تجاوزتُ بَكَىٰ، قيل له: ما يُبْكِيك؟ قال: أَبكي لأنَّ غُلامًا بُعثَ بَعْدِي يدخلُ الجَنَّةَ من أُمَّته أكثرُ مِمَّن يَدْخُلُها من أُمَّتي.

ثُمَّ صَعد بي إلىٰ السَّماء السَّابعةَ فاستفتح جبريل، قيل: من هذا؟ قال: جبريلُ، قيل: ومن معك؟ قال: مُحَمَّدٌ، قيل: وقد بُعِثَ إليه؟ قال: نعم، قال: مَرحبًا به، فَنِعمَ المَجيءُ جاءَ، فَلمَّا خَلصْتُ فإذا إبراهيمُ، قال: هذا أبوكَ فَسلِّم عليه، قال: فَسَلَّمتُ عليه، فَرَدَّ السَّلام، قال: مَرحبًا بالابنِ الصَّالح، والنَّبيِّ الصَّالحِ، ثُمَّ رُفِعَتْ لي سِدْرَةُ المُنْتَهىٰ. فإذا نَبِقُها[1] مثلُ قِلالِ هَجَرَ[2]، وإذا ورقها مثل آذان الفِيَلة، قال: هذه سِدرة المُنْتهىٰ، وإذا أربعةُ أنهارٍ نهرانِ باطنانِ، ونَهرانِ ظَاهرانِ، فقلتُ ما هذان يا جبريل؟ قال: أَمَّا الباطنان فنهران في الجنَّة، وأمَّا الظَّاهران: فالنِّيلُ والفُراتُ، ثُمَّ رُفِعَ لي البيتُ المَعمورُ، يدخله كلَّ يومٍ سبعون ألف مَلَك، ثُمَّ أُتيتُ بإناءٍ مِن خَمر، وإناء مِن لَبَنٍ، وإناءٍ مِن عَسَل؛ فأخذتُ اللَّبنَ، فقال: هي الفِطرةُ الَّتي أنتَ عليها وأمَّتك.

ثُمَّ فُرضتْ عليَّ الصَّلواتُ خمسينَ صلاةً كلَّ يوم، فَرجعتُ فَمررتُ علىٰ مُوسىٰ، فقال: بِمَ أُمرتَ؟ قال: أُمرتُ بخمسين صلاةً كلَّ يوم، قال: أمَّتُك لا تستطيع خمسينَ صلاةً كُلَّ يومٍ، وإنِّي -والله- قد جرَّبتُ النَّاس قبلَك، وعَالجْتُ بني إسرائيل أَشَدَّ المعالجةِ، فارْجِعْ إلىٰ ربِّك فاسْأَلهُ التَّخفيفَ لأُمَّتِك، فرجعتُ، فوضعَ عَنِّي عَشْرًا، فرجعتُ إلىٰ مُوسىٰ فقال مثله، فرجعتُ فَوضَعَ عَنِّي

---

(١) النَّبِقُ: ثمر السِّدر، واحدته: نَبِقة ونَبْقَة، انظر «النهاية» لابن الأثير(٥/ ١٠).

(٢) قِلال هجر: القلال جمع قُلَّة: وهي الجرَّة العظيمة، وهَجَر: قرية قريبة من المدينة، وليست هجر البحرين، المصدر السابق (٤/ ١٠٤).

عَشْرًا، فَرجعتُ إلىٰ مُوسىٰ فقال مثلَهُ، فرجعتُ فوضعَ عنِّي عَشْرًا، فرجعتُ إلىٰ موسىٰ فقال مثلَهُ، فرجعتُ فَأُمرتُ بعشر صلواتٍ كلَّ يوم، فَرجعتُ فقال مثلَهُ، فرجعت فأُمِرتُ بخمسِ صَلَواتٍ كلَّ يوم، فرجعت إلىٰ موسىٰ فقال: بمَ أُمرتَ؟ قلتُ: أُمرتُ بخمسِ صلواتٍ كلَّ يوم، قال: إنَّ أُمَّتَك لا تستطيعُ خمسَ صلواتٍ كلَّ يوم، وإنِّي قد جرَّبتُ النَّاسَ قبلك وعالجتُ بني إسرائيلَ أشدَّ المعالجة، فارجع إلىٰ ربِّك فاسأله التَّخفيف لأمَّتك، قال: سألتُ ربِّي حتَّىٰ استحييتُ، ولكن أرضىٰ وأُسَلِّم، قال: فَلمَّا جاوزتُ نَادَىٰ مُنادٍ: أَمْضيتُ فريضتي، وخَفَّفْتُ عن عبادي» متَّفق عليه[1].

وعن أنس قال: كان أبو ذر ﷺ يُحدِّثُ أنَّ رسولَ الله ﷺ قال: «فُرِجَ سَقْفُ بيتي وأنا بمكَّةَ، فنزلَ جبريلُ، فَفَرَجَ صدري، ثُمَّ غَسَلَهُ بماءِ زَمْزَم، ثُمَّ جاءَ بطستٍ من ذهبٍ مُمتلئٍ حكمةً وإيمانًا، فأفرغَها في صدري، ثُمَّ أطبَقه، ثُمَّ أخذَ بيدي فَعَرَجَ بي إلىٰ السَّماءِ، فَلمَّا جاء إلىٰ السَّماء الدُّنيا، قال جبريل لخازن السَّماء: اِفتح، قال: مَن هذا؟ قال: هذا جبريل، قال: معك أحدٌ، قال: معي مُحَمَّدٌ، قال: أُرْسِلَ إليه؟ قال: نعم، فَافْتَح، فلمَّا عَلَونا إلىٰ السَّماء إذا رَجُلٌ عن يمينه أَسْوِدَةٌ[2]، وعن يَساره أَسودة، فإذا نَظَرَ قِبَلَ يَمِينِهِ ضَحك، وإذا نَظَرَ قِبل شماله بكىٰ، فقال: مَرحَبًا بالنَّبيِّ الصَّالحِ، والابنِ الصَّالحِ، قلتُ: مَن هذا يا جبريل؟ قال: هذا آدم، وهذه الأَسْودةُ عن يمينه وعن شماله نَسَم بَنِيهِ[3]، فَأَهْلُ اليمينِ مِنهمْ أَهْلُ الجنَّةِ، والأَسْوِدة الَّتي عن شماله أَهل النَّارِ، فإذا نَظر قِبَل يَمِينِهِ ضَحِكَ، وإذا نَظَر قِبل شماله بكىٰ. .» الحديث.

---

(١) أخرجه البخاري في (ك: مناقب الأنصار، باب: المعراج، رقم: ٣٨٨٧)، ومسلم في (ك: الإيمان، باب: الإسراء برسول الله ﷺ، رقم: ١٦٤).

(٢) أَسْودة: جمع سواد، كسنام وأسنمة، وفسر الأسودة في الحديث بأنَّها نَسَم بنيه، وتجمع الأسودة علىٰ أساود، والسواد: الشخص، وقيل السواد: الجماعات، انظر «شرح صحيح مسلم» للنووي (٢/٢١٨).

(٣) نَسَم بنيه: الواحدة نسمة، وهي نفس الإنسان، والمراد: أرواح بنىٰ آدم، المصدر السَّابق.

قال: وأخبرني ابن حزم[1]، أنَّ ابن عباس رضي الله عنه وأبا حَبَّةَ الأنْصَاري رضي الله عنه، كانا يقولانِ: قال النَّبيُّ ﷺ: «**ثمَّ عُرِجَ بي حتَّىٰ ظَهَرتُ لِمُستوًى أَسمَعُ صَرِيفَ الأقْلام**»[2].

وعن ابن حزم وأنس بن مالك رضي الله عنه: أنَّ النَّبي ﷺ قال: «.. **ثُمَّ انْطَلَقَ، حتَّىٰ أتىٰ بي السِّدرةَ المُنْتهىٰ، فَغَشِيها ألوانٌ لا أدري ما هيَ! ثمَّ أُدْخِلتُ الجنَّةَ، فإذا فيها جَنابِذُ اللُّؤلؤ**[3]، **وإذا تُرابُها المِسْكُ**» متَّفق عليه[4].

وعن ثابت البُناني، عن أنس بن مالك رضي الله عنه؛ أنَّ رسول الله ﷺ قال: «**أُتِيتُ بالبُراقِ، وهو دابَّة أبيض طويل، فَوْق الحِمار، ودون البغل، يضع حافِره عندَ مُنْتهىٰ طَرْفِهِ، قال: فركِبْتُه، حتَّىٰ أتيتُ بيْتَ المَقْدِسِ، قال: فَرَبطْتُهُ بالحَلْقَةِ، الَّتي يَربِطُ به الأنبياءُ، قال: ثُمَّ دَخلتُ، فَصَلَّيتُ ركعتين، ثُمَّ خرجتُ، فجاءني جِبريل عليه السلام بإناءٍ من خَمْر، وإناءٍ من لَبَنٍ، فاخترتُ اللَّبن، فقال جبريلُ عليه السلام: اخْتَرتَ الفِطْرةَ**[5]، **ثُمَّ عُرج بنا إلىٰ السَّماء**» أخرجه مُسلم[6].

---

(١) قال ابن رجب: «الظاهر أنَّه أبو بكر بن محمد بن عمرو بن حزم»، «فتح الباري» له (٢/٣١٨).

(٢) صريف الأقلام: صوت ما تكتبه الملائكة بأقلامها من أقضية الله تعالىٰ ووحيه، أو ما ينسخونه من اللَّوح المحفوظ، أو ما شاء الله من ذلك، انظر «فتح الباري» لابن رجب (٢/٣١٨).

(٣) جنابذ اللُّؤلؤ: جمع جُنْبُذة: وهي القُبَّة، انظر «النهاية» (١/٣٣٣).

(٤) أخرجه البخاري في (ك: أخبار الأنبياء، باب: ذكر إدريس . . ، رقم: ٣٣٤٢)، ومسلم في (ك: الإيمان، باب: الإسراء برسول الله ﷺ إلىٰ السموات وفرض الصلوات، رقم:١٦٣).

(٥) فيه أقوال، أوجهها: الإسلام، أو الاستقامة، أو الحنيفيَّة، وهذا هو اختيار القاضي عياض في «إكمال المعلم» (١/٥٠١)، واقتصر عليه النَّووي في «شَرحه لمسلم» (٢/٢١٢).

(٦) أخرجه مسلم في (ك: الإيمان، باب: الإسراء برسول الله ﷺ إلىٰ السموات، رقم: ١٦٢).

المَطلب الثَّاني
سَوْق المُعارضات الفكريَّةِ المُعاصرةِ
لأحاديثِ الإسراءِ والمعراجِ

قد أُورِدَتْ علىٰ حديث الإسراء عِدَّةُ اعتراضات؛ تختلف باختلاف مَشارِب المُورِدين، ومُحصَّل هذه الشُّبهات يؤول إلىٰ ثلاثٍ:

المعارضة الأولىٰ: أنَّه مِن المقرَّر فلكيًا: أنَّ الهواء يُفقَد بعد أميالٍ فوق الأرض؛ وعلىٰ هذا فلا يتأتَّىٰ العيشُ لأحدٍ بعد انقطاع الهواء، وهذا الاعتراض نقله عبد الله القَصيمي عن بعضِ المُعاصرين، قالوا: «.. فلو كان رسول الله ﷺ عُرِج به إلىٰ ما فوق الهواء، لَما أمكنَ أن يَبْقىٰ حَيًّا»(١).

المعارضة الثَّانية: أنَّ إثباتَ الحديث يَلزم منه إضافة الجهل لله تعالىٰ؛ ذلك أنَّه جاء في الحديث: أنَّ الله بعد أن فَرَض علىٰ نبيِّه ﷺ خمسين صلاةً، لم يَفقهْ استحالةَ أدائها علىٰ البَشَر إلَّا موسىٰ ﷺ، وكأنَّ الله لا يَعلمُ بقُدرة عباده، ومَدىٰ تحمُّلِهم!

وفي تقريرِ هذه الشُّبهة، يقول (محمود أبو ريَّة):

«في حديث المعراج أنَّه: لمَّا فَرَض الله خمسين صلاةً علىٰ العباد في النَّهار وفي اللَّيل، لم يستطِع أحدٌ من الرُّسل جميعًا غير موسىٰ أن يفقه استحالة أدائها

(١) «مشكلات الأحاديث النبوية» للقصيمي (ص/١٢٢).

علىٰ البشر!.. وكأنَّ الله ﷻ لمَّا فَرَض الصَّلاة علىٰ المسلمين، كان لا يعلم مَبلغ قوَّة احتمال عباده علىٰ أدائها -تعالىٰ الله عن ذلك علوًّا كبيرًا- وكذلك لا يعلم محمَّد الَّذي اصطفاه للرِّسالة العامَّة إلىٰ النَّاس كافَّة.. لا يعلم إنْ كان مَن أُرسِل إليهم يستطيعون احتمال هذه العبادة أو لا يستطيعون، حتَّىٰ بصَّره موسىٰ! وهكذا ترىٰ الإسرائيليَّات تنفذ إلىٰ ديننا، وتسري في معتقداتنا، فتعمل عملها، ولا تجد أحدًا إلَّا قليلًا يزيِّفها أو يردُّها»[1].

المعارضة الثَّالثة: أنَّ في خبر عُروجِه ﷺ ما هو مخالِفٌ لمقتضىٰ الضَّرورة العقليَّة؛ إذ كيف يصلِّي بالأنبياء في بيت المقدس، ويكونون في الوقتِ نفسِه في السَّماء، ويكون أيضًا موسىٰ ﷺ يصلِّي في قبره، كما ورد بذلك الحديث في «صحيح مسلم»؟![2].

---

(١) «أضواء علىٰ السنة المحمدية» (ص/١٣٥)، وقد تكرر إيراد هذه الشبهة علىٰ حديث المعراج كثيرًا في كتب الطاعنين المعاصرين، منها: «الحديث والقرآن» لابن قرناس (ص/٤٢٧-٤٣٠)، و«دين السلطان» (ص/٣٧٤)، و«جناية البخاري» لأوزون (ص/١٤٣)، «البخاري وصحيحه» للهرساوي الإمامي (ص/٤٠).

(٢) انظر «مشكلات الأحاديث النبوية» للقصيمي (ص/١٢١-١٢١)، والحديث الذي في مسلم أخرجه في (ك: الفضائل، باب: فضائل موسىٰ ﷺ، رقم: ٢٣٧٥) أنَّ النَّبي ﷺ قال: «مررتُ علىٰ موسىٰ ليلة أُسري بي عند الكثيب الأحمر، وهو قائم يصلِّي في قبره».

المَطلب الثَّالث
دَفعُ دعاوى المعارضاتِ الفكريَّةِ المُعاصرةِ عن أحاديثِ الإسراءِ والمعراج

مُحصَّل ما مرَّ مِن الشُّبهاتِ آيلٌ إلىٰ إحالةِ هؤلاء المُعترضين لما تضمَّنه الحديث، ومَناطُ إحالتِهم: خروجُ حادثة «الإسراء والمعراج» عن مقتضىٰ العادة، وعدم مباشرة الحسِّ لها، فالتبس عليهم الأمرُ، فظنُّوا أنَّ ذلك يستوجبُ إحالة العقل لهذا الحديث، فلا يمكن علىٰ مقتضىٰ ذلك التَّسليمُ بهذه الآية الَّتي أكرم الله ﷻ نبيَّه ﷺ بها.

فزلَّتْ بهم أقدامُهم إلىٰ ردِّ الحديث، وتطلُّبُ العِلَل الواهية الَّتي لا تقوىٰ علىٰ إبطال حقيقة ما دلَّت عليه هذه الآية العظيمة.

ومَن ألطَفَ النَّظرَ فيما انطوت عليه بعض هذه الطُّعون، تحصَّل لديه أنَّها لا تصدُر إلَّا مِمَّن يَشكُّ في قدرة الخالق ﷻ علىٰ خَرْقِ سُنن الكون، لا ممَّن يؤمن بالله تعالىٰ، وبكمال قُدرته[1].

وقبل إيراد المعارضات العقليَّة المعاصرة، وإسلافِ جواباتِ أهلِ العلمِ عن آحاد هذه الاعتراضات علىٰ الحديث؛ فإنَّه يَتعيَّن الإشارة إلىٰ مَلحظ مهمٍّ:

وهو انعقاد إجماع الأمَّة علىٰ وقوع الإسراء والمعراج، وأنَّ هذه الحادثة مِن البراهين والآيات الدالَّة علىٰ نبوَّة محمَّد ﷺ؛ لذلك ترىٰ مدىٰ احتفالِ أهلِ

---

(١) انظر «دفع دعوىٰ المعارض العقلي» (ص/ ٣٧٧).

السِّيَر والحديث واحتفائِهم بهذه الحادثة، وعقْدهم المصنَّفات في بيانها، والتماس العِبَر منها، ونظْمها في دلائلِ النبوَّة[1]، وما ذاك إلَّا لكونها -كما أسلفتُ- مِن الدَّلائل العظيمة الَّتي أكرمَ اللهُ بها نبيَّه ﷺ.

وممَّن نقل الاتِّفاق علىٰ ذلك: القاضي عياض السَّبتي، حيث قال: «لا خلاف بين المسلمين في صحَّة الإسراء به ﷺ. .»[2]، وأبو الخطَّاب ابن دِحية[3]، حيث قال: «حديثُ الإسراء أجمع عليه المسلمون، واعترض فيه الزَّنادقة المُلحِدون . .»[4].

ومُرتكَز هذا الإجماع: القرآن والسُّنة، فقد نَصَّ الله سبحانه علىٰ الإسراء في موضعين من كتابه العزيز:

أولاهما: قوله ﷻ: ﴿سُبْحَٰنَ ٱلَّذِىٓ أَسْرَىٰ بِعَبْدِهِۦ لَيْلًا مِّنَ ٱلْمَسْجِدِ ٱلْحَرَامِ إِلَى ٱلْمَسْجِدِ ٱلْأَقْصَا ٱلَّذِى بَٰرَكْنَا حَوْلَهُۥ لِنُرِيَهُۥ مِنْ ءَايَٰتِنَآ ۚ إِنَّهُۥ هُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ﴾ [الإسراء: ١].

فقد أخبر المولىٰ أنَّه أسرَىٰ بعبدِه، والعَبد مجموعُ الرُّوح والجَسد، ولم يُخبر أنَّه أسرىٰ بروحِه فقط، كما غَلِط في تأويلِه قِلَّةٌ مِن أهلِ العلم[5]، ولذا نراه

---

(١) من تلك الأسفار التي خصَّتْ هذه الحادثة بمزيد عناية: «الآيات العظيمة الباهرة في معراج سيد أهل الدنيا والآخرة» لشمس الدين محمد بن يوسف الشامي، وله عدَّة مصنفات في هذه الحادثة كلُّها مخطوطة، و«السراج الوهاج في ازدواج المعراج» لابن ناصر الدين الدمشقي، و«رسالة في المعراج» لأبي الحسن علي بن محمد اللخمي، و«الإسراء» لعبد الغني المقدسي، و«نور المسرىٰ في تفسير آية الإسرا» لأبي شامة المقدسي، و«الآية الكبرىٰ في شرح قصة الإسرا» لجلال الدين السيوطي، و«الإسراء والمعراج» للقاسمي، و«الإسراء والمعراج» لمحمد ناصر الدين الألباني، وغيرها كثير بين مطبوع ومخطوط، تجدها مسرودةً في «معجم الموضوعات المطروقة في التأليف الإسلامي» لعبد الله الحبشي (١/٩٣-٩٦).

(٢) «الشفا» (١/١٧٧).

(٣) **أبو الخطاب عمر بن الحسين بن دحية الكلبي (ت٦٣٣ هـ)**: المعروف بـ «ذي النَّسبين» الأندلسيُّ السَّبتي، أحد الحُفَّاظ، من أعيان أهل العلم وفقه مالك، متقنا لعلم الحديث النبوي وما يتعلق به، عارفًا بالنحو واللُّغة وأيام العرب وأشعارها، من مصفاته «المطرب من أشعار أهل المغرب»، و«عَلم النصر المبين، في المفاضلة بين أهل صفِّين»، انظر «سير أعلام النبلاء» (٢٢/٣٨٩).

(٤) «الابتهاج في أحاديث المعراج» لابن دحية (ص/٥٩).

(٥) انظر «زاد المعاد» لابن القيم (٣/٣٦)، حيث ردَّ علىٰ هذا القول، مع تنبيهه علىٰ أنهم لم يريدوا به أن الإسراء كان منامًا.

تعالىٰ يُقدِّم التَّسبيحَ قبل سَوْقِ خَبر الإسراءِ، لبَيانِ أنَّ هذا الخبرَ مِن الأمورِ العِظام، فلو كان مَنامًا كما ظَنَّه ابن إسحاقَ[1]، لم يكُن مُستعظَمًا، ولم يكن للتَّسبيح معنىٰ عنده[2]!

فقصْرُ الإسراءِ علىٰ الرُّوح تَعَدٍّ لِما قاله اللهُ إلىٰ غيره، والقولُ به مخالفةٌ لظاهرِ القرآن، وما استفاضت به الأخبار عن رسول الله ﷺ، وما جاءت به الآثار عن الصَّحابة والتَّابعين.

وثانيهما: ما أشار الله تعالىٰ فيه إلىٰ رؤية نبيِّه ﷺ لجبريل علىٰ خلقتِه الأصليَّة حين عُرج به في السَّماء السَّابعة، في قوله: ﴿وَلَقَدْ رَءَاهُ نَزْلَةً أُخْرَىٰ ﴿١٣﴾ عِندَ سِدْرَةِ ٱلْمُنتَهَىٰ ﴿١٤﴾ عِندَهَا جَنَّةُ ٱلْمَأْوَىٰٓ ﴿١٥﴾ إِذْ يَغْشَى ٱلسِّدْرَةَ مَا يَغْشَىٰ ﴿١٦﴾ مَا زَاغَ ٱلْبَصَرُ وَمَا طَغَىٰ ﴿١٧﴾ لَقَدْ رَأَىٰ مِنْ ءَايَٰتِ رَبِّهِ ٱلْكُبْرَىٰٓ﴾ [النجم: ١٣-١٨].

ولقد تواترَت الأخبار بحادثة الإسراء والمِعراج؛ فمِمَّن نقَلَ هذا التَّواتر:

أبو الخطَّاب ابن دِحية[3]، والزُّرقاني[4]، وابن تيميَّة، حيث قال: «أحاديثُ المِعراج، وصعوده إلىٰ ما فوقَ السَّموات، وفرض الرَّب عليه الصَّلوات الخمس حينئذٍ، ورؤيته لما رآه مِن الآيات، والجنَّة والنَّار، والملائكة والأنبياء في السَّموات، والبيت المعمور، وسِدرة المُنتهىٰ، وغير ذلك: معروفٌ متواترٌ في الأحاديث»[5].

مِمَّا دعا ابنَ جعفر الكتَّاني (ت١٣٤٥هـ) لإيداعها كتابَه «نَظْم المُتَناثر»[6].

---

(١) انظر «سيرة ابن هشام» (١/٣٩٩)، وقد أجاد ابن جرير في الرَّد عليه في «جامع البيان» (١٤/٤٤٦).

(٢) انظر «تفسير القرآن العظيم» لابن كثير (٥/٤٣).

(٣) «الابتهاج» لابن دحية (ص/٥٩).

(٤) «شرح الزرقاني علىٰ المواهب اللَّدُنيَّة» (٨/١٥).

والزُّرقاني (ت١١٢٢هـ): هو محمَّد بن عبد الباقي الزُّرقاني، أبو عبد الله المالكي، إمام متفنِّن، من مؤلفاته «شرح موطأ مالك»، انظر «شجرة النور الزكية» (١/٤٦٠).

(٥) «الجواب الصحيح» لابن تيميَّة (٦/١٦٨).

(٦) «نظم المتناثر» (ص/٢٠٧).

وبعد تحقيق القولِ في ثبوتِ إجماعِ السَّلفِ علىٰ وقوعِ الإسراء والمعراج بجسده ﷺ، لم يَبْقَ إلَّا قطعُ سُوقِ الشُّبهاتِ بسَيفِ البراهين، فدونك بيانُ ذلك في الأجوبةِ التَّالية.

أمَّا جواب المعارضة الأولىٰ: في دعوىٰ أنَّ الهواءَ يُفقَد بعد أميالٍ فوق الأرض؛ وعلىٰ هذا فلا يتأتَّىٰ العيشُ لأحدٍ بعد انقطاع الهواء:

أنَّ حادثة الإسراء والمعراج وإن جَرىٰ فيها مِمَّا هو خارج عن مَقدور الثَّقلين؛ ليتمَّ بها نَصْبُ الدَّلائل علىٰ نُبوَّته ﷺ: إلَّا أنَّها ليست مُخالفةً لبدائِه العقلِ البتَّة، والعقل لا يَستعصي عليه تَصوُّر ذلك، فمَن خَلَق الإنسان مُفتقرًا إلىٰ الهواء؛ قادرٌ علىٰ أن يجعَلَه مُستغنيًا عنه، وإنَّما لعَدَم مُباشرةِ الحِسِّ لمثلِ ذلك، تراه يُنكر كلَّ ما لا يَقع في دائرةِ إدراكِه، وهذا هو القصور بعينِه.

فالتَّكذيبُ بهذه الأحاديث لكونِها أثبتَت وقوعَ أمرٍ خارقٍ لِما اعتاده البَشَر من مُقوِّماتِ مَعيشتِهم: يؤُول إلىٰ الطَّعنِ في كمالِ قدرةِ الله تعالىٰ والإيمان به؛ فإنَّ مثل هذا الاعتراضِ لا يكاد يصدرُ إلَّا ممَّن لا يؤمن بالله أو ويشكُّ في قدرته ﷻ، فمثل هؤلاء يكون الخطاب معهم في تثبيتِ هذا الأصل، فإذا ثَبت ثبتَ لازمه[1].

أما قول المُعترضِ في الشُّبهة الثَّانية: إنَّ إثباتَ أخبارِ المِعراج يلزم منه تجويزُ الجهل علىٰ الله تعالىٰ -تعالىٰ الله عمَّا يقول الظَّالمون علوًّا كبيرًا- بما هو في مَقدرة عبادِه، وما ليس هو في مقدورهم .. إلخ:

فالجواب عن ذلك أن يُقال:

ليس في الحديث ما يَستلزم ذلك أبدًا؛ فليس في الخمسين صلاةً الَّتي فرضها الله تعالىٰ علىٰ عبده وخليلِه محمَّد ﷺ ما يكون في أدائِها استحالةٌ مِن جِهة تعذُّر قُدرةِ العبادِ علىٰ أدائها.

---

(١) انظر «دفع دعوىٰ المعارض العقلي» (ص/ ٣٨٥).

أمَّا قول موسىٰ ﷺ في الحديث: «**إنَّ أمَّتَك لا يستطيعون ذلك، فارجعْ إلىٰ ربِّك، فاسأله التَّخفيف لأمَّتك . .**»، فلا يُحقِّق مَطلوبَهم؛ ذلك أنَّ نفْيَ الاستطاعةِ مِن موسىٰ ﷺ لا يُرادِفُ الاستحالةَ بحالٍ في هذا المقام، وإنَّما مقصوده ﷺ مَشقَّةُ ذلك علىٰ أمَّة محمَّد ﷺ، برهان ذلك: أنَّه أطلق هذا اللَّفظ؛ حتَّىٰ بعد صَيْرورة الصَّلاةِ مِن خمسين إلىٰ خمس؛ فقال: «إنَّ أمَّتَك لا تستطيع خمسَ صلواتٍ كلَّ يوم»[1]!

يقول المُعَلِّمي: «كانت الصَّلاة قبل الهجرة رَكعتين رَكعتين؛ كما ثَبَت في الصَّحيح[2]، فخمسون صلاةً مائةُ ركعةٍ؛ وليسَ أداءُ مائةِ ركعةٍ في اليومِ واللَّيلة بمستحيل، وفي النَّاس الآن مَن يُصلِّي نحو مائةِ ركعةٍ، ومنهم مَن يزيدُ، وفي تراجم كثير مِن كبار المسلمين: أنَّ منهم مَن كان يصلِّي أكثرَ مِن ذلك بكثيرٍ[3]؛ بل إنَّ أداءَ مائةِ ركعةٍ في اليوم واللَّيلة ليس بعظيمِ المشقَّة في جانب الله ﷻ مِن الحقِّ، وما عنده مِن عظيم الجزاء في الدُّنيا والآخرة . . .

فأمَّا الله تعالىٰ؛ فالفرضُ في علمِه خمسُ صلواتٍ فقط؛ ولكنَّه سبحانه إذا أراد أن يرفعَ بعضَ عباده إلىٰ مرتبةٍ، هَيَّأَ له ما يستحقُّ به المرتبة؛ ومن ذلك: أن يهيِّئ ما يَفهم منه العبدُ أنَّه مُكلَّفٌ بعمل مُعيَّن شاقٍّ، فيقبَل التَّكليف، ويستعدَّ لمحاولةِ الأداء، فحينئذٍ يُعفِيهِ اللهُ تعالىٰ من ذلك العمل، ويكتبُ له جزاءَ قَبوله، ومحاولةِ الوفاء به، أو الاستعدادِ لذلك: ثوابَ مَن عمِلَه، ومِن هذا القبيل قصَّة إبراهيم ﷺ في ذبحِ ابنه.

وأمَّا محمَّد ﷺ فكان يعلم أنَّ الأداء ممكِنٌ -كما مَرَّ-، وكان في ذلك المقام الكريم مُستغرقًا في الخضوعِ والتَّسليم، ووَفَّقه الله ﷻ لقبولِ ما فهمه في

---

(١) «دفع دعوىٰ المعارض العقلي» (ص/ ٣٨٥-٣٨٦).

(٢) أخرجه البخاري في (ك: الصلاة، باب: كيف فرضت الصلوات في الإسراء، رقم: ٣٥٠)، ومسلم في (ك: صلاة المسافرين وقصرها، باب: صلاة المسافرين وقصرها، رقم: ٦٨٥).

(٣) كما تراه -مثلًا- في «مناقب الإمام أحمد بن حنبل» لابن الجوزي (ص/ ٣٨٢) بإسناده إلىٰ عبد الله بن أحمد بن حنبل قال: «كان أبي يُصلِّي في كلِّ يوم وليلة ثلاث مئة رَكعة، فلمَّا مَرض من تلك الأسواط أضعفته، فكان يُصلِّي كلَّ يوم وليلة مئة وخمسين ركعة، وقد كان قُرب من الثَّمانين».

فرْضِ خمسين، والاستعدادِ لأدائِها؛ ليكونَ هذا القبول والاستعداد مقتضيًا لاستحقاقِ ما أراد الله ﷻ أن يعطيَه وأمَّتَه مِن ثوابِ خمسين صلاة . . .

فأمَّا المراجعة للتَّخفيف بعد مشورةِ موسىٰ ﵇: فإنَّما كانت بعد أن استقرَّ القَبول والعزمُ علىٰ الأداء، وعلىٰ وجه الرَّجاء؛ إنْ خفَّف به فذاك، وإلَّا فالقبول والاستعداد بحاله.

ولم يُذكَر في الحديث أنَّ أحدًا من الرُّسل اطَّلع علىٰ فرض الصَّلاة، وإنَّما فيه: أنَّه لمَّا مرَّ محمَّد بموسىٰ ﵉ سأله موسىٰ، فأخبره .. واختُصَّ موسىٰ بالعناية؛ لأنَّه أقرب الرُّسل حالًا إلىٰ محمَّد ﷺ؛ لأنَّ كُلًّا منهما رسولٌ مُنَزَّلٌ عليه كتابٌ تشريعيٌّ سائسٌ لأمَّة أريد لها البقاء، لا أنْ تُصْطَلَم بالعَذاب»[(١)].

وبهذا يتقرَّر انتفاءُ هذا اللَّازم عمَّن يُثبِت أخبارَ المعراج؛ إذ لا ريب في شمول علم الله تعالىٰ لأحوال عباده وما يصلحهم، «ولكنَّ الباري ﷻ أراد أن يُظهِر فضيلةَ محمَّد ﷺ في خضوعِه وتسليمِه، وفضيلة موسىٰ ﵇، بأن جعَلَه سَببًا للتَّخفيفِ عن هذه الأمَّة، مع إبرازِ عظيمِ رحمتِه بهذه الأمَّة، ومع ما في هذه المُراجعةِ مِن كريمِ المُناجاة بين الله تعالىٰ ونبيِّه ﷺ»[(٢)].

وأمَّا قول القائلِ في المعارضةِ الثَّالثةِ: أنَّ في ثبوتِ هذا الخَبرِ ما يَستلزم التَّناقضَ؛ إذْ كيف يَرىٰ النَّبيُّ ﷺ الأنبياء في بيت المقدس ويُصلِّي بهم، ثمَّ يكون في الوقتِ ذاتِه في السَّماء؟ وكيف يكون موسىٰ ﵇ في السَّماء السَّادسة، ويراه في الوقتِ نفسِه في قبره يصلِّي؟

فيُقال له: ليس هناك تَناقضٌ إلَّا في ذهنه؛ فإنَّ شرطَ التناقُضِ وَحدةُ الزَّمان؛ وهذا غير مُتحقِّق هنا، ذلك أنَّه ﷺ حينما أُسْرِي به إلىٰ بيتِ المَقدس، أَمَّ الأنبياءَ -عليهم الصَّلاة والسَّلام-، ومِن المَعلوم أنَّ وقتَ صَلاتِه بهم لَم يكُن وقتَ رؤيتِه لهم في السَّماء حينما عُرِج به.

---

(١) «الأنوار الكاشفة» (ص/ ١٢٠-١٢١).

(٢) «دفع دعوىٰ المعارض العقلي» (ص/ ٣٨٧).

وفي بيان انتفاءِ هذا التَّناقض، يقول عَقِيل القُضاعِيُّ المُرَّاكشي (ت٦٠٨هـ)[1] متعقِّبًا الحُميديَّ (ت٤٨٨هـ) في استشكاله ما حَصَل مِن رؤيتِه ﷺ لإخوانِه الأنبياءِ في مَواطِن مختلفة حين قال: «ومِن المحال أن يكونوا في مكانين مختلفين في وقت واحدٍ!»؛ فقال القُضاعِيُّ:

«قولُ الحُميديِّ .. قولٌ صَحيح في نفسِه، مَعلومٌ ببديهةِ العقلِ .. إنَّ كونهم -أي الأنبياء- تلك اللَّيلة في السَّماوات، إنَّما كان بسببِ عروج النَّبي ﷺ إلىٰ السَّماوات، فيكون كونهم هنالك، ككونهم ببيتِ المقدس، وككونِ موسىٰ في قبره يُصلِّي، ثمَّ ينتقلون مِن ذلك الموضع إلىٰ حيثُ شاء الله من الجنَّة، أو من غيرها.

ويجوز أن يكون ذلك مَوضعهم في الغالب، ولا نقول إنَّه مَوضعهم علىٰ الدَّوامِ بسبب كونهم ببيت المقدس تلك اللَّيلة، وكما جاز في تلك اللَّيلة يجوز في غيرها؛ وعلىٰ الجُملة: فالدُّخول في مثل هذه المَضايقِ لا يَنبغي لعاقِلٍ، فإنَّها مُغيَّبة عنَّا، وإنَّما نتكلَّم فيها بِحَسَبِ ما فهمناه مِن الشَّريعة»[2].

فإن قيل: فكيف لموسىٰ ﷺ أن يصلِّي في قبرِه وهو مَيِّت، وروحه في السَّماء؟

فيُقال: إنَّ لِعالَم الأرواح خصوصيَّةً تختلف عن شأنِ البَدَن، وقد بيَّن ابن تيميَّة جواب هذا السُّؤال في قوله: «وأمَّا كونُه ﷺ رأىٰ موسىٰ ﷺ قائمًا يُصلِّي في قبره، ورآه في السَّماء أيضًا: فلا منافاة بينهما؛ فإنَّ أمرَ الأرواحِ مِن جِنس أمرِ الملائكة، في اللَّحظة الواحدة تصعدُ وتهبِطُ كَالمَلَكِ، ليست في ذلك كالبَدَنِ»[3].

---

(١) **عقيل بن عطية القُضاعي الطُّرطوشيُّ ثمَّ المرَّاكشيُّ**: حافظ متقن، مُتصرف في فنون من العلم، مع حسن الخطِّ والمشاركة في الأدب، وليَ قضاء غرناطة وسجلماسة، من مصَّفاته: «شرح مقامات الحريري»، و«رد علىٰ ابن عبد البر في بعض تواليفه وتنبيه علىٰ أغلاطه»، انظر «التكملة لكتاب الصلة» لابن الأبَّار (٤/٣٣)، وانظر مُقدِّمة مصطفىٰ باحو لتحقيق كتابه «تحرير المقال».

(٢) «تحرير المقال» لعقيل بن عطية (١/١٠٧-١٠٨).

(٣) «مجموع الفتاوىٰ» (٤/٣٢٩).

وبهذا تنجلي غيوم الشُّبهات عن نور هذه الآية النَّبويَّة الرَّفيعة، والحمد لله علىٰ توفيقه وهدايته.

المَبحث الخامس

نقد دعاوي المُعارضات الفكريَّة المُعاصرة لحديث شَقِّ صدر النَّبي ﷺ، وحفظِه مِن وسواس الشَّيطان

المَطلب الأوَّل
سَوْق حديث شَقِّ صدر النَّبي ﷺ
وحفظِه مِن وسواس الشَّيطان

عن أنس بن مالك رضي الله عنه: أنَّ رسول الله ﷺ أتاه جبريل عليه السلام وهو يَلعبُ مع الغِلمَان، فأخذَه فصرعَه، فشقَّ عن قلبه، فاستخرج القلب، فاستخرج منه عَلقة، فقال: هذا حظُّ الشَّيطان منك، ثُمَّ غَسَلَه في طَسْتٍ مِن ذَهَبٍ بماءِ زَمْزَمَ، ثُمَّ لَأَمَهُ[1]، ثُمَّ أَعَادَهُ في مَكَانِهِ، وجَاءَ الغِلْمَانُ يَسْعَون إلىٰ أُمِّه -يعني ظِئْرَهُ[2]- فقالوا: إنَّ مُحمدًا قد قُتِل! فاسْتَقْبلوه وهو مُنْتَقَعُ اللَّونِ، قال أنسٌ: وقد كنتُ أرىٰ أثرَ ذلك المِخْيَطِ في صدره»، أخرجه مسلم[3].

وعن عائشة رضي الله عنها: أنَّ رسولَ ﷺ خرجَ من عندِهَا ليلًا، قالت: فَغِرتُ عليه، فجاءَ، فرأىٰ ما أَصْنعُ، فقال: **مَالَكِ يا عائشةُ، أَغِرْتِ؟** فقلتُ: وما لِي لا يَغَارُ مِثْلي علىٰ مِثْلِكَ؟ فقال رسول ﷺ: **أَقَد جَاءَكِ شَيْطَانُكِ؟** قالتْ: يا رسولَ الله، أَوَ مَعِيَ شَيْطَانٌ؟ قال: نَعَم، قلت: ومع كُلِّ إِنْسَانٍ؟ قال: **نعم**، قُلتُ: ومعك

---

(١) **لَأَمَه**: أي جمع مُفَرَّق القلب وضمَّ أجزاءه وشَدَّه، انظر «مجمع بحار الأنوار» (٤/ ٤٥٨).

(٢) **ظئره**: المُرضع، وهي الَّتي ترضع غير ولدها، انظر «النهاية في غريب الحديث» (٣/ ١٥٤).

(٣) أخرجه مسلم في (ك:الإيمان، باب: الإسراء برسول الله ﷺ إلىٰ السموات، وفرض الصلوات، رقم: ١٦٢).

يا رسولَ الله؟ قال: **نعم، ولكنْ ربِّي أَعَانَنِي عَلَيْهِ حَتَّىٰ أَسْلَمَ**»، أخرجه مُسلم[1].

عن عبد الله بن مسعود رضي الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ: «**ما منكم مِن أحَدٍ إلَّا وقَد وُكِّل به قَرِينُهُ مِن الجِنِّ**»، قالوا: وإِيَّاك يا رسولَ الله؟ قال: «**وإِيَّاي، إلَّا أنَّ الله أَعانَني عليه فأَسْلَمَ، فلا يأْمُرُني إلَّا بخَيرٍ**» أخرجه مُسلم[2].

(١) أخرجه مسلم في «ك: صفات المُنافقين وأحكامهم، باب: تحريش الشَّيطان، وبعثه سراياه . . .، رقم: ٢١٨٥).

(٢) أخرجه مسلم في «ك: صفات المُنافقين وأحكامهم، باب: تحريش الشَّيطان، وبعثه سراياه . . .، رقم: ٢١٨٤).

المَطلب الثَّاني
سَوْق المُعارضاتِ الفكريَّةِ المُعاصرةِ لأحاديث شَقِّ صدرِ النَّبي ﷺ وحفظِه مِن وسواس الشَّيطان

حاصلُ الطُّعونِ في هذه الأحاديثِ تَتلخَّص في المُعارضاتِ التَّالية:

المعارضة الأولىٰ: أنَّ قَبول حديثِ «شقِّ صدرِه ﷺ، وانتزاعِ حَظِّ الشَّيطان منه»؛ يلزم منه الجَبْرُ، ونَفْي الاختيارِ للنَّبي ﷺ؛ إذِ انتزاعُ حَظِّ الشَّيطان منه لا يُفهَم منه إلاَّ سَلبُ حريَّة الإرادةِ والاختيارِ الثَّابتة لكلِّ أحدٍ.

المعارضة الثَّانية: أنَّ لازمَ إثباتِ حَديثي أنس وعائشة ﷺ الوقوعُ في التَّناقض؛ فإنَّ الحديث الأوَّل يُفهِمُ إزالةَ حظِّ الشَّيطان بالكليَّةِ؛ فلا يعود يُوسوِسُ له، وفي حديث إسلامِ شيطانِه ﷺ ما يلزم منه رجوعُه بالوَسوسةِ والتسلُّط.

وفي تقرير هذين الاعتراضين، يقول (حسن حنفي):

«إذا كان الله قد قَرَن بكلِّ إنسانٍ شيطانًا، وأنَّ الله تعالىٰ أعَان النَّبي علىٰ شيطانِه فأسلَم، فلا يأمرُه إلَّا بخَيرٍ: فذاك أيضًا قَضاءٌ علىٰ حريَّة الفعلِ الإنسانيِّ أصلًا، وبالتَّالي يضيعُ الاستحقاق، ووَضعُ النَّبي في مرتبةٍ أعلىٰ مِن سائر البَشر، أقربُ إلىٰ (الملائكة) منهم إلىٰ سائر الخلق، فيستحيل التَّكليفُ، وبالتَّالي يَستحيل الثَّواب والعقاب، ولا يرجع الفضل في العصمةِ حينئذٍ إلىٰ الرَّسول، بل إلىٰ الله، وتكون هذه المِيزة له وحده دون سائر الأنبياء؛ مثل داود، وسليمان..

وإذا كان الرَّسول قد تمَّ شقُّ قلبه مِن قبل؛ لاستنزاعِ الشَّيطان مَرَّةً قبل البعثة من كراماته، أو مرَّةً بعد البعثة في بداية الإسراء والمعراج، فكيف يَعود إليه مِن جديدٍ كي يُخطئ النَّبي ﷺ، فيُعينه الله عليه، ويَعصمه منه؟!»[1].

المعارضة الثَّالثة: أنَّ الشَّرَ في قلبِ الإنسانِ ليسَ غُدَّةً ماديَّة حتَّىٰ تُستأصَل وتنقطع ترشُّحاتها، فـ «الخيرُ والشرُّ لم يكونا مِن نوعِ الأمورِ الماديَّةِ والظَّاهرةِ، كالموَّادِ المأكولة الَّتي يتغذَّىٰ جسم الإنسان بها بواسطة الإبرة، وهكذا العلم والحكمة، ليست من نوع الأجسام الماديَّة المَحسوسة الَّتي يمكن انتقالها مِن إناءٍ إلىٰ إناءٍ»[2].

(١) «من العقيدة إلىٰ الثورة» (٤/ ٢١٢-٢١٣).

(٢) «أضواء علىٰ الصحيحين» للنجمي (ص/ ٢٣٩).

المَطلب الثَّالث
دفع المُعارضات الفكريَّةِ المُعاصرةِ
عن أحاديثِ شقِّ صدر النَّبي ﷺ، وحفظه مِن وسواس الشَّيطان

أمَّا ما يخصُّ الاعتراضَين الأوَّلين:

ففي تَضاعيف كلام (حسن حنفي) أغاليط عدَّة؛ منشأها اعتقاد أنَّ العِصمةَ لا تَتحقَّق إلَّا بسَلْبِ الاختيار، والَّذي يَقتضي الجَبْر، فيَترتَّب علىٰ ذلك انتفاءُ استحقاق المصطفىٰ ﷺ للثَّواب والعقاب.

وهذا غَلطٌ بيِّنٌ في فهمِ خَصيصةِ الأنبياءِ بعصمتِهم، فهذه لا تقتضي سَلْبَ الاختيارِ المُناطِ به الثَّواب كما توهَّمه المعترض؛ وإنَّما حقيقة العصمة مَزيدُ عنايةٍ وحفظٍ، يَستلزم التَّصَوُّن عن مُقارفةِ الذُّنوبِ المُخلَّةِ بمَقامِ الرِّسالةِ وجانبِ التَّبليغِ، وهو مَحضُ فضْلٍ مِن الله تعالىٰ علىٰ أنبيائه.

يقول ابن الجوزيّ: «تبيَّن للخلقِ إنعامُ الحقِّ في حقِّه، ولو خُلِق ﷺ سليمَ القلبِ ممَّا أُخرج في باطنه: لم يعلم بذلك، فالإعلام بإخراج شيءٍ كان بقاؤه يؤذي إنعامٌ آخر، علىٰ أنَّه خُلِق طاهرًا، لكنَّه زِيدَ تَنظيفُ طريقِ الوَحيِ، وتأكيدُ أمرِ العِصمة»(١).

---

(١) «كشف المشكل من حديث الصَّحيحين» (٣/٣٠٣).

فالتَّصوُّن إذن- لا يَلزم منه جَبْر، بل الفِعْل صادرٌ عن اختيارِ الأنبياء عليهم السَّلام وإرادتِهم، بأمارةِ صدورُ الخطأِ منهم بما لا يَقدح في جانبِ التَّبليغ والرِّسالة! وحصولِ التَّوبة من ذلك بعد صدوره، وكِلا الفِعْلَين مِن التَّوبة والخطأ المُتاب منه، لا شكَّ أنَّهما صادران عن اختيارٍ؛ فإنَّه لا معنىٰ للتَّوبةِ مِن عملٍ صَدر عن جَبرٍ!

وتكلُّف الأدلَّة علىٰ ثبوتِ اختيارِ الأنبياءِ مع تحقُّقِ العِصمةِ لهم في الوقتِ نفسِه قد يوهم خفاءَه وعدم جلائِه؛ وإنَّما المقصود هو الكشف عن هذا الوضوح لمن غامَ أُفُقَه، وأضْحَت الدَّلائل الجليَّات في منزلة المُعمَّيات، والحقائق الواضحات كالمُشتبِهات!

فكذا الجواب علىٰ مسألةِ إسلامِ شيطانِ النَّبي ﷺ؛ ليس فيها ما يَستلزم نفيَ الاختيار عنه، بل زيادة تفضيل وتكرمةٍ له، لِما تَقرَّر مِن تفضيلِه ﷺ علىٰ جميع البَشَر؛ فإنَّ فيها زيادة عِنايةٍ وتصوُّنٍ له، لمُعاناتِه -عليه الصَّلاة والسَّلام- دعوةَ الثَّقَلين بعامَّة، ولأنَّ رسالتَه لا يَنسخُها شيءٌ إلىٰ يومِ الدِّين، كانت هذه المَزيَّة - علىٰ فرضِ أنَّها مزيَّةٌ لم تُؤتاها باقي الرُّسل- لزيادةِ تكليفِه عن تكاليفِ باقي الرُّسل عليهم السَّلام.

ثمَّ إنَّ (حسن حَنفي) قد أخلَّ بالأمانة العلميَّة حين أعْمَل يدَ التَّحريف في حديث أنسٍ رضي الله عنه! حيث جعَلَ شقَّ صدره ﷺ «لاستنزاعِ الشَّيطان»، بينما الَّذي ورد في الحديث: «.. **حظّ الشَّيطان**»، والفرق جليٌّ بين اللَّفظين! وإنَّما صنَع ذلك، ليتمَّ له غَرَضُه مِن اختلاقِ التَّناقضِ بين هذا الحديث وحديثِ إسلام شيطانه ﷺ! وهذا صنيع مَن لا ينشد الحقَّ ولا يبتغي الهُدىٰ.

ولزيادةِ نفْيِ التَّناقض المدَّعَىٰ يُقال: إنَّ هذه العَلَقة المُستخرَجة مِن قلبِ النَّبيِّ ﷺ، والَّتي قيل له عندها: «**هذا حظُّ الشَّيطان**»: هي -فيما يظهر- «مَنْفَذ ومَركز إغواء الشَّيطان في بني آدم»، ليست هي شرًّا في ذاتها، أو مُولِّدَةً له -**كما فهمه (النَّجمي) في المعارضة الثَّالثة!**- فبانتزاعِ هذا المَنفذ أو المَركزِ منه ﷺ،

يُنظِّف طريقُ الوَحي إلىٰ قَلْبه كما أشار إليه ابن الجوزيُّ، ويأمنُ مِن تَسلُّط الشَّيطان عليه بالإغواءِ والتَّضليل.

غير أنَّ انتفاءَ منْفذ الشَّيطان ومركز تسلُّطِه لا يعني التَّخلُّصَ مِن قرينِه البتَّة! ولا انتفاء الوَسوسة منه؛ فالوَسوسة جائزة عليه بعد استخراجِ حظِّ الشَّيطان منه ﷺ، لكنَّ الإغواءَ مُنتَفٍ؛ وهكذا إلىٰ أنْ أعانَه اللهُ عليه فأَسْلَمَ[1].

(١) انظر «دفع دعوىٰ المعارض العقلي» (ص/٧٦٩-٧٧٢).